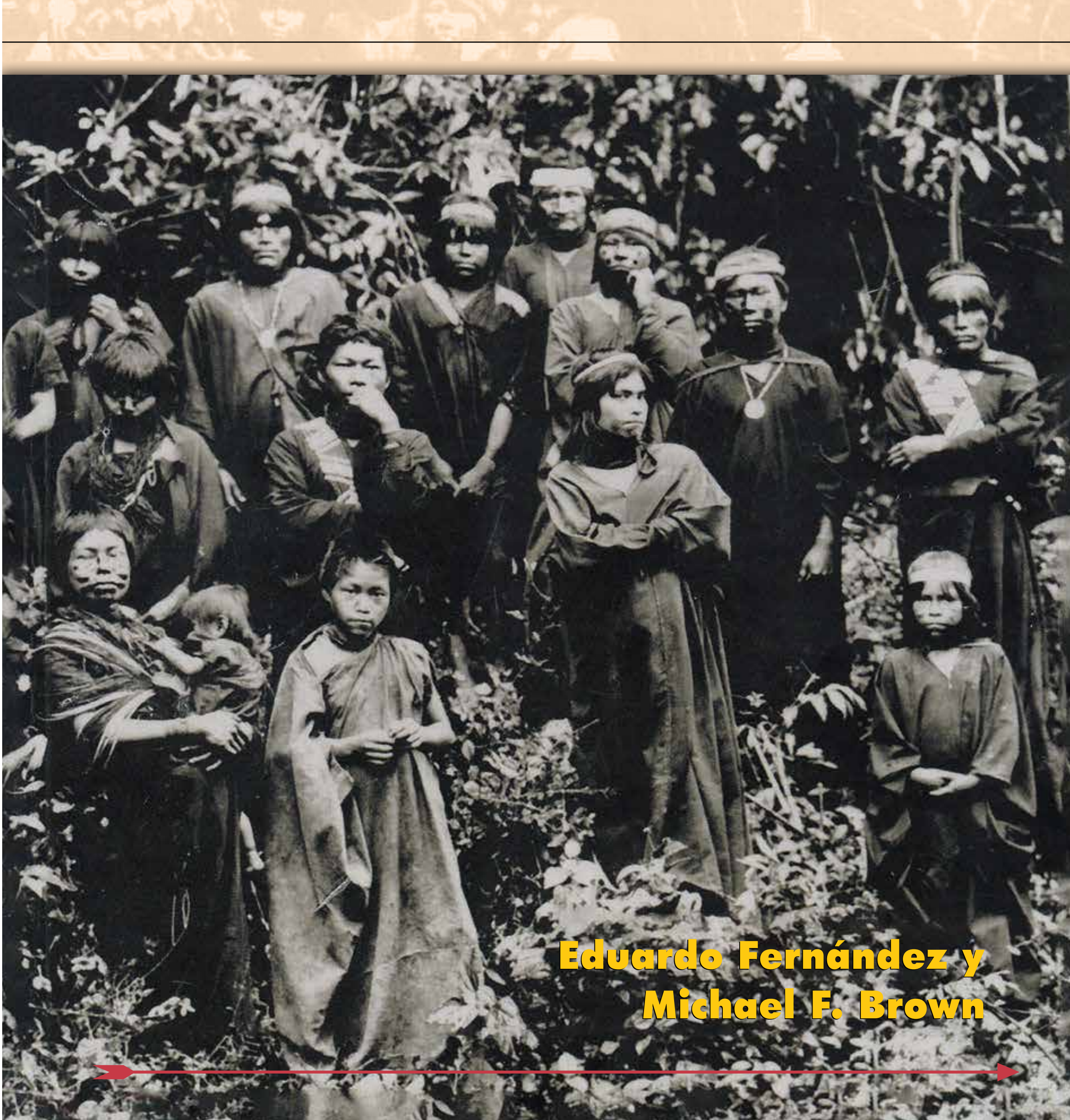
GUERRA DE SOMBRAS

La lucha por la utopía en la Amazonía peruana



Eduardo Fernández y
Michael F. Brown

Guerra de Sombras es la inquietante historia del fracaso de un levantamiento en la Amazonía peruana, narrada en buena parte por los que fueron sus protagonistas. En 1965, indígenas Ashaninka, una de las etnias más numerosas de la Amazonía, se unieron a los revolucionarios marxistas que habían abierto un frente guerrillero en territorio ashaninka. Lucharon juntos y fueron aplastados por el abrumador poderío militar del gobierno peruano. ¿Por qué esos indígenas creían que una alianza con un reducido grupo de revolucionarios los libraría de la pobreza y la destrucción de su medio que la colonización europea había llevado a sus tierras en la selva? Con inusual agudeza y elocuencia, los antropólogos Eduardo Fernández y Michael Brown escriben sobre un pueblo amazónico cuyos contactos con extranjeros reiteradamente comenzaron llenos de esperanza y terminaron en tragedia.

Los protagonistas de esta dramática confrontación incluye a militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), a la embajada de los Estados Unidos, a las Fuerzas Armadas Peruanas, a un "renegado" norteamericano, y a los mismos Ashaninka. Utilizando informes periodísticos y documentación de archivos, así como narraciones orales, los autores van tejiendo una vívida trama de relatos e historias contrapuestas que pone en tela de juicio la historia oficial de la lucha guerrillera. Un aspecto fundamental en esta historia es la obstinada esperanza de los Ashaninka de que un mesías los conduciría a la libertad, una creencia que tiene sus raíces en rebeliones y movimientos religiosos ocurridos en la selva en los siglos XVIII y XIX. En la persona de Guillermo Lobatón, un intelectual afro-peruano y líder del MIR, los Ashaninka pensaron haber encontrado a su salvador.

Guerra de Sombras revela los vínculos entre el levantamiento de 1965 y la lucha mucho más violenta que más tarde habría de conmocionar a Perú, cuando grupos extremistas tales como Sendero Luminoso intentaron imponer su visión de una utopía socialista. Al rastrear la historia de los enfrentamientos de los Ashaninka con los europeos y su larga tradición de

resistencia a la dominación extranjera, este libro sondea el agitado pasado de la Amazonía, al tiempo que aporta una voz indígena al debate sobre el futuro de los pueblos de las regiones selváticas de Sudamérica.


KATRINA LASKO

Eduardo Fernández es Doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Grupo Antropología Amazónica de la PUCP; profesor de la Universidad de Maryland y miembro del Center for Research and Collaboration in the Indigenous Americas (CRACIA) de la Universidad de Maryland. Es autor de *Para que nuestra historia no se pierda: Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de Satipo y Pangoa* (CIPA, 1986) y de artículos en *Anthropologica* (PUCP), *Amazonía Peruana* (CAAAP) y otras publicaciones. En colaboración con M. F. Brown, es autor de *War of Shadows. The Struggle for Utopia in Peruvian Amazon* (University California Press, 1991).

Michael F. Brown se doctoró en Antropología por la Universidad de Michigan en 1981 y fue profesor del Williams College de Massachusetts durante 34 años. En 2014 fue nombrado presidente de la School for Advanced Research, Santa Fe, Nuevo México, donde sirvió una década en ese cargo hasta su jubilación en 2024. Sus publicaciones sobre las comunidades awajún del departamento de San Martín incluyen *Una paz incierta* (CAAAP, 1984); *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society* (Smithsonian Institution Press, 1986), y *Upriver: The Turbulent Life and Times of an Amazonian People* (Harvard University Press, 2014). Con su colega, Eduardo Fernández, publicó *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon* (University of California Press, 1991).

Diseño: Carlos Cuadros

Fotografía de carátula cortesía de National Anthropological Archives Smithsonian Institution (NAA 75-14012).

Guerra de Sombras
La lucha por la utopía en la Amazonía peruana

Guerra de Sombras

LA LUCHA POR LA UTOPÍA EN LA AMAZONÍA PERUANA

EDUARDO FERNÁNDEZ
y MICHAEL F. BROWN



Los autores agradecen a Williams College, Williamstown, Massachusetts, USA, por su apoyo económico en la publicación de esta obra. Reconocen la gentileza de University of Californa Press, que autorizó la publicación de esta traducción. El © 1991 de la edición original inglesa es de propiedad de los regentes de University of California.

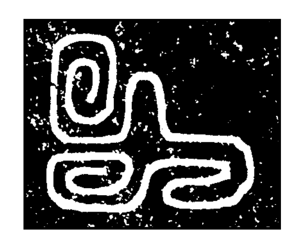
La presente edición ha sido corregida y ampliada por los autores.

Av. González Prada 626, Lima, 15076
Correo-e: caaaperu@caaap.org.pe
www.caaap.org.pe

Cuidado de la edición: Oscar Vargas Silva
Traducción: Rosa María Torlaschi

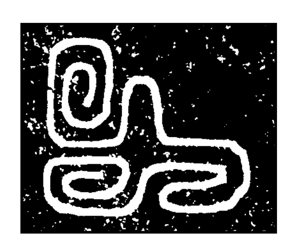
ISBN: 978-9972-608-39-1
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2024-06370

Impreso en el Perú
Primera edición, julio 2001
Segunda edición, agosto 2024

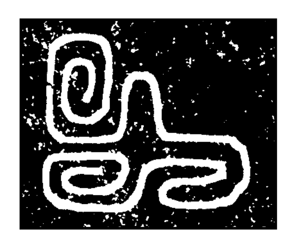


Cuando quiero evocar la imagen de los Antis, me aparecen muy a menudo en este escenario: como los Espíritus de la Selva, seres crepusculares, formas vagas, sombras chinas bailando en el claro de la luna.

Olivier Ordinaire, *Du Pacifique à l'Atlantique par les Andes péruviennes et l'Amazone*, 1892



Contenido



Ilustraciones

FOTOGRAFÍAS

Familia ashaninka. Tomada a principios del siglo XX por los fotógrafos alemanes Krohle y Hübner. Ubicación desconocida. (Cortesía de Gastón Garreaud)

Ashaninka en paseo dominguero en la sede central de la Colonia Perené. Fotografía tomada en 1910 por C. L. Chester (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Photo No. 89-22036)

Retrato de Carlos Fermín Fitzcarrald, rey del caucho del Alto Ucayali. (De Ernesto Reyna, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, 1942)

Retrato del cacique Venancio con sus esposas e hijos. Venancio era el principal empleado ashaninka de Carlos Fitzcarrald. Tomada *circa* 1900 en Río Tambo. (Del Cnel. Pedro Portillo, *Las*

montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali, 1901)

Colonos mestizos, Río Apurímac, *ca.* 1900. (Del Cnel. Pedro Portillo, *Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali*, 1901)

Ashaninka en el campamento cafetalero de Colonia Perené, 1910. (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Photo No. 89-22035)

Mujeres mestizas en una excursión festiva con artefactos ashaninka. Fotografía titulada "Picnic en el Paucartambo", tomada por Fernando Garreaud, *ca.* 1905. (Cortesía de Gastón Garreaud)

Retrato de Ashaninka publicado en *In the Amazon Jungles* de F. A. Stahl, 1932. La leyenda original de Stahl identifica a los individuos como "una banda de asesinos... organizados con el objeto de robar niños, luego de matar a sus padres." Río Perené, *ca.* 1928. (Cortesía de Orlando y Grace Robins)

F. A. Stahl bautiza a conversos ashaninka cerca del Río Perené, *ca.* 1928. (Cortesía de Orlando y Grace Robins)

Guillermo Lobatón en Europa, *ca.* 1959. (Cortesía de *Caretas*)

Guillermo Lobatón (centro) con otros miembros de la columna guerrillera Túpac Amaru, 1965. A la izquierda de Lobatón, Máximo Velando; a su derecha, Máximo Félix Lazo Orrego. (Del Ministerio de Guerra peruano, *Las guerrillas en el Perú y su represión*, 1966)

Guardias civiles abordan un avión de transporte en Satipo durante la campaña de contrainsurgencia contra la columna Túpac Amaru del MIR, 1965. (Cortesía de *Caretas*)

Luis De la Puente, comandante en jefe del MIR, en los cuarteles de su columna guerrillera en Mesa Pelada. Cusco, 1965.

Fotografía periodística del puente parcialmente destruido por la columna Túpac Amaru del MIR, junio de 1965. (Cortesía de *Caretas*)

Ashaninka observan el entrenamiento de paracaidistas en el campamento base de la Unidad Especial de Policía para Emergencias (SPEU), un destacamento de la Guardia Civil peruana entrenada en tácticas antiguerrilleras por la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos. Mazamari, Provincia de Satipo, Perú, finales de 1965-principios de 1966. (Cortesía del Departamento de Estado, E.E.U.U.)

Asesor militar estadounidense con miembros de la unidad de contrainsurgencia de la Guardia Civil durante un entrenamiento de paracaidistas. Mazamari, Provincia de Satipo, Perú, finales de 1965-principios de 1966. (Cortesía del Departamento de Estado, E.E.U.U.)

Retrato de David Pent en la selva peruana, *ca.* 1960, ubicación exacta desconocida. (Cortesía de Joseph B. Pent)

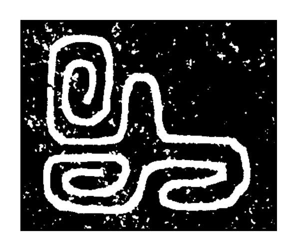
David Pent (en uniforme caqui, extremo izquierdo) con colonos no identificados y ashaninka, *ca.* 1960, ubicación desconocida. (Cortesía de Joseph B. Pent)

MAPAS

Ciudades y misiones franciscanas más importantes del Perú central, siglos XVII y XVIII.

Ubicación aproximada de los principales grupos étnicos de la Selva central peruana, finales del siglo XIX-principios del siglo XX.

Movimientos de la columna Túpac Amaru del MIR, 1965-1966. Las estrellas marcan los sitios de ataques sorpresivos del MIR o de enfrentamientos con las fuerzas de contrainsurgencia.



Presentación

En 1965 miembros de un grupo guerrillero del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR, se refugiaron en la Selva Central del Perú, entrando en contacto con la etnia Ashaninka. Los guerrilleros entendían su insurrección en términos marxistas, como parte del conflicto general entre la clase de los trabajadores y la de los capitalistas, un planteamiento ajeno a la dinámica interna del pueblo indígena. Sin embargo, un grupo de los Ashaninka manifestó interés en el dirigente Guillermo Lobatón, debido a la esperanza ancestral de este pueblo de la llegada de un mesías chamán que liberaría a su pueblo. De hecho compartieron algunas aspiraciones, sobre todo la de terminar con el poder de los patrones locales, pero las perspectivas de los dos grupos eran muy distintas.

Para comprender la reacción de algunos ashaninka que tomaron la decisión de seguir a los guerrilleros, Michael Brown y Eduardo Fernández examinaron sus mitos, su tradición de revelación profética, sus relaciones con los espíritus y la naturaleza de los contactos con personas foráneas de tipo carismático. Para captar las motivaciones de los nativos fue necesario estudiar las crónicas españoles para reconstruir la historia de hechos recurrentes, buscar versiones periodísticas y documentos oficia-

les y entrevistar a testigos. Así pudieron confirmar o contrastar las distintas versiones de los hechos.

El primer contacto sostenido de los Ashaninka con europeos fue con los franciscanos a partir de 1635. Los misioneros, para atraer a los nativos repartían herramientas de metal. Este hecho es básico para comprender las expectativas de los Ashaninka en sus contactos con gente foránea.

En 1742 surgió en la región la rebelión de Juan Santos Atahualpa, que tuvo la intención de expulsar a los españoles y restaurar el reino de los Incas. Este régulo se presentó como un mesías con características derivadas del mesianismo andino y el cristianismo milenarista. Los nativos ashaninka y otros se solidarizaron con el movimiento y apoyaron al "mesías" guerrero.

Siguiendo con el estudio de este tipo de contactos con personajes foráneos, los autores encontraron que en 1893 en el contexto de trabajo realizado para la *Peruvian Corporation*, una empresa inglesa, y las correrías para obtener esclavos para trabajar en la explotación del caucho, surgió la esperanza de un salvador. Según la tradición de los Ashaninka, existe una clase de espíritus salvadores, llamados *Amachénga*, normalmente invisibles, que se manifiestan a los chamanes en un estado ampliado de conciencia. Parece que algunos ashaninka consideraban, que el cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald era un *Amachénga*, lo apoyaron formando parte de un ejército que aterrorizó gran parte de la Selva Central. Otra vez se agruparon en torno a un personaje que creían ser el mítico mesías guerrero.

Durante los años 1920 surgió un movimiento de entusiasmo milenarista en torno al misionero adventista norteamericano, Ferdinand Stahl, que predicaba el inminente retorno de Jesucristo. Miles de ashaninka se juntaron a las orillas del Río Perené para esperar el acontecimiento, pero se dispersaron cuando lo anunciado no ocurrió. Cerca de 1960, de nuevo brotó el entusiasmo en torno al misionero protestante Bulner, que algunos creían que era *Itomi Pavá*, el Hijo del Sol.

Cuando llegaron los guerrilleros dirigidos por Guillermo Lobatón, un forastero, que hablaba de cambio social dramático, otra vez algunos ashaninka lo identificaron como el Hijo del Sol. Un chamán, a través de una visión, la forma culturalmente apropiada para revelaciones, confirmó el hecho, aunque no todos lo aceptaron.

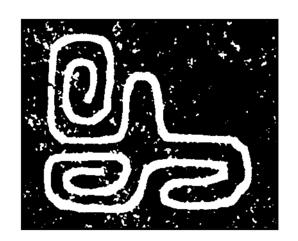
Este libro es un valioso avance en la comprensión de los movimientos mesiánico-milenaristas, en cuanto a sus causas materiales e ideológicas. Brown y Fernández rastrean en la tradición mítica ashaninka elementos que corresponden a las reacciones a personas ajenas a su cultura para detallar el encuentro de una cosmovisión indígena amazónica con cosmovisiones andinas y europeas y ciertas expectativas materiales, analizando los resultados producidos.

De esta manera, lograron comprender más a fondo la interpretación que hicieron los Ashaninka, desde su propia tradición cultural, del movimiento del MIR. Por otra parte, el libro nos da elementos para comprender el doloroso encuentro de los Ashaninka con los grupos subversivos de los años 1980 y 1990.

El libro fue escrito entre 1988 y 1990 y la traducción sigue el texto original con cambios ligeros y mínimos que reflejan la actualidad. Los autores están conscientes de los cambios producidos posteriormente, pero han optado por preservar el texto original producto de lo que se vivía por aquellos años.

Guerra de Sombras es un aporte significativo a las investigaciones sobre la Amazonía, los contactos interculturales y la historia de las religiones, sobre todo en cuanto los temas de los personajes carismáticos, los movimientos religiosos y el estudio holístico de la religión.

JAIME REGAN
CAAAP



Prefacio a la segunda edición

Guerra de Sombras analiza los episodios más importantes de los movimientos de resistencia de los Asháninka y Nomatsiguenga en más de cuatro siglos de contacto, con énfasis en el último episodio de violencia ocurrido en 1965. Siempre hemos creído que no se puede hacer antropología abstrayendo a los nativos de lo que ocurre a su alrededor, como si vivieran en cápsulas del tiempo. El trabajo con los Asháninka y Nomatsiguenga nos mostró que ellos no solo son influenciados, sino también, con el tiempo, se convirtieron en protagonistas y motivaron con sus acciones los grandes cambios que ocurrieron en el Perú.

El Perú de 1965 se encontraba todavía en un tiempo de gamonalismo brutal, de grandes propietarios, quienes poseían no solo la tierra, sino la vida de las comunidades que vivían dentro de esas haciendas, y se manejaban con un racismo profundo que empujaba al indígena a lo más denigrante, que no era su pobreza, sino la pérdida de su dignidad. Era el tiempo en que en el Perú el 0.1 % de la población poseía el 60 % de la tierra arable y las élites de Lima vivían de espaldas a los Andes y desconocían todo acerca de la Amazonía.

Pero también fueron tiempos de grandes movilizaciones campesinas en su lucha por la tierra. Una de las más conocidas fue la del valle de La Convención, con Hugo Blanco como su figura más visible; posterior-

mente el Ejército de Liberación Nacional (ELN), liderado por Héctor Béjar y finalmente en 1965, De la Puente Uceda anunciaba el inicio de la guerra armada del MIR, Movimiento de Izquierda Revolucionaria, al que se unieron activistas, líderes rurales e intelectuales peruanos, como fue el caso de Mario Vargas Llosa, quien enviaba cartas de apoyo a las guerrillas desde París.

La reacción del gobierno de Belaúnde fue negar la existencia de una guerrilla y acusar a esos grupos de ser simplemente abigeos, ladrones de ganado. Los medios de comunicación también jugaron en esa misma línea, la del ocultamiento de lo que estaba ocurriendo en el Perú rural. Los grandes medios encubrían lo que sucedía en la Sierra y en la Selva, dando amplios espacios a noticias sensacionalistas[1]. Otros medios también optaron por el exotismo que generaba la Amazonía para distorsionar las noticias y no hablar sobre las ejecuciones extrajudiciales y otros abusos de las FF. AA. y la policía en la represión a las guerrillas.

La rápida derrota del MIR en Cusco dejó a la columna Túpac Amaru, liderada por Guillermo Lobatón y algunos miembros del MIR con amplia experiencia organizativa, como la gran protagonista de una historia de escasos meses de acción en la Sierra Central, para luego descender hacia la Selva, donde se produjo el encuentro con los Asháninka y Nomatsiguenga. Empezó allí una historia que no había sido antes reseñada: la participación de los nativos en un movimiento que traería grandes consecuencias para sus vidas y para las de miles de pobladores rurales y comunidades nativas.

La interpretación de las razones de la participación de los Asháninka y Nomatsiguenga en estos eventos tiene al menos dos componentes: uno es la situación de abuso y violencia que imponían los colonos, las órdenes religiosas y las empresas extractivas, con la complicidad del Estado, y el otro es el fracaso de las instituciones en no proteger los derechos de los indígenas. Esta situación, objetiva, documentada, no fue, sin embargo, suficiente para producir grandes movimientos sociales como el de Juan Santos Atahualpa, la guerrilla del MIR, entre los que hemos revisado en este trabajo. De hecho, no hay ningún movimiento social de transformación que se haya dado simplemente porque había condiciones de explotación. Esta es una interpretación mecanicista, que al mismo tiempo desprecia todo lo que sea religioso, las creencias y todo lo que ocurra afuera del ámbito “económico”. En nuestra interpretación, si bien había situaciones objetivas, sin una idea no hubieran ocurrido los movimientos de resistencia.

1 Por ejemplo, el crimen pasional que fascinaba a los limeños. Ingrid Schwend, hija de un famoso nazi asociado a Klaus Barbie, había asesinado a su amante, el Conde Sartorius.

Como decía Paul Rivet, todos los pueblos tienen un sueño, una profecía de que alguien llegará a salvarlos y resolverá sus problemas. Los Asháninka articularon una narrativa mesiánica, la espera de alguien que resuelva problemas que ellos no alcanzan a entender en su totalidad ni tienen tampoco los recursos organizativos como para enfrentarlos.

El mesianismo Asháninka y Nomatsiguenga tuvo un rasgo peculiar y fue el de adoptar un líder de afuera, un no-nativo. Un líder que luego podría ser descartado. De esta forma resolvían el dilema de la jerarquización. Un líder foráneo les permitía "*esquivar las restricciones políticas de las unidades sociales existentes y alcanzar un nivel más alto de integración social*"[2]. Tal fue el caso de Juan Santos Atahualpa, quien murió a manos de uno de sus seguidores que dudaba de sus poderes divinos para volver de la muerte.

La sociedad Asháninka y Nomatsiguenga, y esto es común a muchas sociedades amazónicas, son sociedades con una extrema vigilancia y rechazo a la acumulación; algo que ven como asociado a algún "Kamari", seres del mal que los rodean y perjudican. Esto no significa que no tengan jefes, ni sistemas de prestigio y poder, sino que estos están siempre limitados; son sociedades heterárquicas, el poder está fragmentado y es muy difícil que una sola persona pueda acumular poder sobre otros.

Es un acuerdo social que algunos llaman "igualitario" —aunque no lo es— y es más bien aspiracional que real. Pero, basados en una estrategia de sobrevivencia muy flexible, fueron modelando su mitología para hacer espacio a un líder jerárquico. Uno que les propiciara las armas de fuego, los machetes, las herramientas de metal y otros artículos que habían sido creados por el Inka, genio tecnológico, donador, que fue capturado por blancos. Con el regreso de Itomi Pavá (el Hijo del Sol, el Hijo de Dios), los Asháninka volverían a gobernar la producción de bienes y los blancos se verían reducidos a la pobreza que merecen.

Al contar con un corpus ideológico que contemplaba la aparición de un ser que traería paz y prosperidad, los Asháninka jugaron históricamente sus posibilidades a procesos de agregación, con éxito temporal y sin permanencia en el tiempo, pero útiles en su momento para detener un proceso que probablemente los hubiera exterminado. La emergencia de un jefe supremo, que aglutinó bajo su comando a los jefes y guerreros locales, permitió que por cortos períodos de tiempo los Asháninka abandonaran su tradicional modelo heterárquico, donde el poder político está distribuido

---

[2] M. F. Brown. "Beyond Resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia". En: *Ethnohistory, 38*(4), 1991, p. 402.

entre varias personas y ninguna de ellas puede sumar más poder, porque el control social del grupo se lo impide.

Si bien los Asháninka y Nomatsiguenga han tenido varios movimientos de este tipo, vale aclarar que los movimientos mesiánicos no son fenómenos que ocurren con continuidad temporal; responden más bien a una dinámica que fue descrita por Wilson como "cultos espasmódicos"[3]. Este rasgo característico de los movimientos mesiánicos y milenaristas está bien documentado en los casos europeos y también en los Andes y la Amazonía, por lo que es necio pretender negar la presencia del pensamiento mesiánico por el hecho de no encontrarlo en el momento de la visita del antropólogo[4].

Estos procesos de jerarquización, si bien eran funcionales al momento histórico y de alguna manera capturaban la oportunidad que se les daba, también rompían con el modelo tradicional de liderazgo. En cada comunidad humana las estructuras sociales cambian regularmente, se reacomodan para enfrentar nuevos desafíos, lo que muestra que las sociedades no tienen una sola estructura social, sino que son varias, las cuales se sobreponen e interactúan alrededor de calendarios o eventos a los que se enfrentan.

El mesianismo de a poco se convertía en una opción política para deshacerse de quienes los oprimían y explotaban. "Una experiencia humana recurrente que hace resurgir al mito frente a la inexorabilidad de los acontecimientos es el sueño milenarista: la esperanza de que el presente mundo de escasez y sufrimiento culminaría en una resplandeciente plenitud"[5].

Los Asháninka y Nomatsiguenga empezaron a incorporar la esperanza del regreso de Itomi Pavá, el Hijo del Sol, tradición ligada de alguna manera al del Inkarri andino, dándoles una propuesta ideológica que sustentaría muy bien el accionar político. Porque "nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas"[6]. En este proceso fueron muy importantes los sheripiaris, los chamanes que interpretaron la llegada de estos foráneos que prometían resolver sus más acuciantes problemas como Itomi Pavá, En un juego de "sombras chinas", como los recordaba Ordinaire, convencieron a muchos, pero por la misma

---

[3] B. Wilson. *Magic and the Millennium: a sociological study of religious movements of protest among tribal and third world peoples*. New York: Harper and Row, 1973, p. 27

[4] Sobre el mismo tema ver: C. Fausto, C. Xavier y E. Welper. "Conflict, peace, and social reform in indigenous Amazonia. A Deflationary Account". En: *Common Knowledge*, *22*(1), 2016, pp. 43-68. https://www.researchgate.net/publication/290250328

[5] E. Fernández y M. F. Brown. *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 2001, p. 3.

[6] C. Levi-Strauss. *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1976, p. 232.

característica que detallamos arriba de desconfianza a toda acumulación, sea esta material o de prestigio, muchos otros Asháninkas y Nomatsiguengas no creyeron en el mensaje ni en la interpretación de los sheripiaris, y no se unieron al MIR, incluso algunos colaboraron con la represión. Años más tarde ocurriría lo mismo con la presencia de Sendero Luminoso.

Y es que los mitos no son narrativas antiguas, no son folklore, se siguen narrando porque explican aspectos de la sociedad y de la realidad. "Si uno puede sospechar que un discurso religioso del pasado no es más que un barniz que oculta motivaciones más fundamentales del poder, uno igualmente puede sospechar que nuestro vocabulario político de hoy en día no es más que un barniz que oculta concepciones más fundamentales acerca de ser y la agencia (es decir, una ontología)"[7].

En este libro analizamos con mayor detenimiento lo que implicó, desde su propia perspectiva, la participación en la guerrilla del MIR, pero nos queda señalar el impacto que estos eventos tuvieron en la política nacional del Perú. Unos pocos años después de la derrota militar del MIR, cuando Lobatón y la mayor parte de su columna murieron en combate o fueron ejecutados extrajudicialmente, un sector de la Fuerzas Armadas tomó el poder y empezaron grandes cambios en el Perú. Esos mismos militares que combatieron a la guerrilla reconocían que:

> "Al combatir las guerrillas llegamos a lugares como Pucutá, Andamarca, Satipo, el río Ene, donde las condiciones de explotación rayan en lo demencial y el hombre ha dejado de ser hombre para ser transformado en bestia por la explotación y el abuso... Sí, estoy seguro que las guerrillas nos hicieron pensar a muchos con la mayor seriedad. Era necesario suprimir esta situación de abuso y explotación sino queríamos que en el Perú ocurrieran, con las mismas banderas, peores cosas que esas guerrillas, comprometiendo su futuro y su existencia misma."[8]

Hoy, al volver a esa etapa de los grandes cambios sociales en el Perú, a cincuenta años de la Ley de Comunidades Nativas, que junto con la Reforma Agraria transformaron el Perú, vemos que la participación y aporte de los Asháninka y Nomatsiguenga transcendió la historia étnica, regional

---

7 Comentario de C. Fausto a H. Veber. "Asháninka Messianism: The Production of a 'Black Hole' in Western Amazonian Ethnography". En: *Current Anthropology*, 2003, *44*(2), pp.202-203. https://doi.org/10.1086/346028

8 Palabras del Gral. de División EP. Aníbal Meza Cuadra. M. P. Tello. *Golpe o revolución. Hablan los militares del 68*. Lima: SAGSA, 1983. Como se citó en R. Gadea. *El MIR histórico. Luis de la Puente y Guillermo Lobatón*. Lima: Comisión 50 Aniversario de la Gesta Guerrillera del MIR, 2015, p. 319.

y, sin duda, influenciaron en gran manera estos cambios que impactaron en el Perú.

Pero las reformas sociales no fueron suficientes y una nueva época de violencia surgió con Sendero Luminoso y con el renacimiento del MIR histórico en el MRTA. Para los Asháninka y Nomatsiguenga fueron años aciagos, y también para nosotros que nos debimos alejar de la zona a causa de la violencia y la inseguridad. Sin embargo, ellos nos siguieron inspirando, con su resiliencia y formas creativas para sobrevivir en la crisis.

Han pasado más de treinta años desde la publicación original en inglés de *War of Shadows*[9] y veintitrés años desde que el libro fue traducido y publicado en español. En estos años, hemos seguido lo que acontecía a los Asháninka y Nomatsiguenga, dos pueblos amazónicos cercanos y con una rica historia en común que en este libro tratamos de recobrar.

Este libro debe el apoyo a muchas personas e instituciones, a quienes hemos destacado en el prefacio original. Pero aquí, nuevamente, quisiéramos agradecer a Manuel Cornejo Chaparro, director del CAAAP, por su compromiso en mantener este libro disponible y también al Dr. Mario Califano (1935-2022) quien a través del CAEA/CONICET[10] nos posibilitó traducir este libro y publicarlo en español.

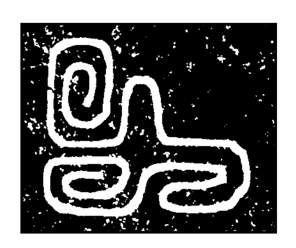
Eduardo Fernández y
Michael F. Brown

Mayo 2024

---

9 M. F. Brown y E. Fernández. War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. California: University California Press, 1991.

10 CAEA: Centro Argentino de Etnología Americana. CONICET: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.



Prefacio

La labor de cinco años que dio origen a este libro se inició en el Haití, un café del barrio limeño de Miraflores. Todos en Miraflores conocen el Haití. Su deslucida urbanidad ejerce una atracción que parece mantener unida a una ciudad que de otro modo se desperdigaría por la presión de las contradicciones que va acumulando.

Nos reunimos a pedido de amigos que pensaban que teníamos que conocernos por nuestro interés común en los indígenas de la selva peruana. Luego de hablar un rato de cuestiones de trabajo, pasamos al tema más informal de relatar historias. Con el ruido de fondo de la Avenida Larco y una buena dosis del fuerte café del Haití, Eduardo nos sumergió en una historia extraordinaria. En el transcurso de más de una década de investigación entre los Ashaninka de la Provincia de Satipo, supo que en 1965 algunos de ellos habían conocido a un revolucionario afro-peruano a quien consideraron un mesías, el Hijo del Sol. Este mesías, Guillermo Lobatón, era un intelectual afro-peruano urbano que había estudiado en la Sorbona. Lobatón era también uno de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), un grupo de marxistas revolucionarios inspirados en las enseñanzas de Fidel Castro y del Che Guevara.

Numerosos ashaninka, así como algunos indígenas de estrecha vinculación étnica autodenominados Nomatsiguenga, tomaron las armas para unirse al MIR, cuando el grupo dio inicio a la guerra de guerrillas en la segunda mitad de 1965. Muchos indígenas murieron en la contrainsurgencia seguida por las Fuerzas Armadas Peruanas en base al principio de que ningún guerrillero debería ser apresado con vida. Aviones caza bombardearon y atacaron con napalm a las comunidades indígenas. Lobatón pereció junto con el resto de su columna guerrillera; algunos encontraron el fin al ser arrojados desde helicópteros del ejército. Estadounidenses misteriosos figuraban en el relato bajo diferentes apariencias: como asesores militares, misioneros e incluso como supuestos revolucionarios, aunque su papel nunca se había esclarecido en las historias formales de la época.

Mucho antes de las guerrillas de 1965, los Ashaninka eran temidos por su tenaz resistencia a los extranjeros. En la década de 1740, apoyaron a un personaje mesiánico llamado Juan Santos Atahualpa, quien pedía la expulsión de los españoles y la creación de un imperio panindígena con reminiscencias de la civilización Inca. Los acontecimientos de 1965 tuvieron una sorprendente similitud con su contraparte del siglo XVIII, aunque la duración y el alcance del más reciente alzamiento fueron más limitados, en parte debido al poder destructivo del armamento moderno. ¿Era posible que, a pesar de la presión de la sociedad nacional peruana, los Ashaninka hubieran mantenido una tradición de mesianismo militante por más de 250 años? De ser así, ¿por qué el papel que desempeñaron en la rebelión de 1965 desapareció de las historias convencionales?

Decidimos unir fuerzas e investigar ese misterio. Nuestra principal fuente de información habrían de ser los mismos participantes –siempre que se los pudiera ubicar y convencer para que hablen-, así como la prensa, los documentos oficiales y los trabajos de especialistas. A medida que sondeábamos en los relatos orales de los Ashaninka, resultó obvio que las acciones de este pueblo en el siglo XX no podrían entenderse sin una nueva evaluación de su prolongada tradición de resistencia a la intrusión de los blancos. A fin de desentrañar la obstinación Ashaninka, tuvimos que examinar, a la vez, las vidas de los colonos europeos, asiáticos y estadounidenses que ayudaron a moldear la vida social de la Amazonía hacia el 1500. De este modo, un estudio de un momento his-

tórico específico se transformó en una investigación de todo el período de contacto entre indígenas y colonos en la Selva Central del Perú. Con un marco más amplio, nuestro libro se convirtió en una meditación sobre las ambiciones, ansias y sueños de seres humanos apresados en un torbellino colonialista.

En ciertas ocasiones algunos colegas nos preguntaban por qué nos molestábamos en estudiar un episodio que apenas ocupa una línea o dos en los libros de historia, si es que aparece mencionado. Incluso muchos peruanos consideran la lucha guerrillera del MIR como un acto de romántica locura que tuvo poco impacto en la historia de su país. Sin embargo, la rebelión de 1965 debe verse como un primer paso hacia la mucho más devastadora guerra subversiva de las décadas de 1980 y 1990. Además, el reparto de personajes en el drama de 1965 no es muy diferente del de otras luchas en el resto de Latinoamérica, lo que sugiere que podría representar un microcosmos de fuerzas en pugna en los países vecinos.

Si bien esta historia comprende a pueblos de diversas nacionalidades y orígenes, nuestro principal interés está en los de la Amazonía. En la fantasía popular, los indígenas amazónicos son víctimas de naciones ávidas de recursos y de organizaciones internacionales que promueven el desarrollo capitalista. Sin negar la desigual contienda entre las comunidades indígenas y los gobiernos nacionales, deseamos destacar la forma en que las primeras han respondido con dinamismo, a menudo con gran éxito, al desafío del colonialismo. Los Ashaninka son un pueblo orgulloso de sí mismo y, si las circunstancias lo exigen, capaz de luchar por su tierra y su modo de vida. Su historia no es una de sometimiento pasivo sino de activa interacción con el colono, una búsqueda vehemente de significado respecto de las duras realidades del poder de los blancos y el anticipo de un ajuste de cuentas en el final de los tiempos. Por encima de todo, los Ashaninka se aferran tenazmente a un sueño de redención espiritual.



Un breve comentario sobre los detalles de la colaboración que inspira cada una de las páginas de este libro. Los relatos ashaninka aquí presentados se basan en las narraciones orales que Eduardo Fernández re-

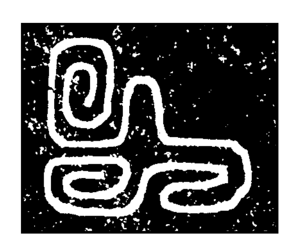
cogió en la Provincia de Satipo, algunas de las cuales aparecieron anteriormente en su obra *Para que nuestra historia no se pierda*, publicada en Lima en 1986. En 1988, Fernández viajó a Francia y España para localizar a algunas personas con importantes relatos sobre las guerrillas de 1965. Michael Brown se encargó de investigar las fuentes documentales en los Estados Unidos, así como de entrevistar a informantes claves en Huancayo, Pucallpa y Lima. Debido a una creciente amenaza subversiva y a que el gobierno intensificó su campaña de contrainsurgencia, no pudimos hacer un trabajo de campo conjunto en la Provincia de Satipo, aunque sí logramos trabajar juntos en entrevistas y archivos en 1987 y 1989. Ambos nos hacemos responsables de las importantes afirmaciones que aparecen en las páginas a continuación.

La mayor dificultad que enfrentamos al preparar este libro fue la posibilidad de perjudicar a nuestros informantes si sus relatos llegaran a caer en las manos equivocadas. Los indígenas que compartieron sus historias con nosotros querían que el mundo conociera sus nombres y comunidades. Sin embargo, en el momento de grabar muchas de ellas, nuestros interlocutores ignoraban cuán brutal habría de ser la violencia en las zonas rurales del Perú y con cuánta rapidez esta modificaría el perfil de la vida cotidiana, incluso en los poblados más remotos de la Amazonía. En 1970, el gobierno peruano indultó a todos los sobrevivientes de las guerrillas de 1965, aunque la clemencia oficial poco vale ante el baño de sangre que ha azotado a las comunidades de la Selva Central peruana desde finales de los 80. Los peligros de la situación actual se manifestaron en diciembre de 1989, cuando elementos subversivos pertenecientes al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) secuestraron y ejecutaron a Alejandro Calderón Espinoza, un líder ashaninka a quien el MRTA acusaba de haber colaborado con las fuerzas gubernamentales de contrainsurgencia en 1965. Mientras concluíamos este manuscrito, supimos que al menos uno de los individuos cuya historia relatamos había sido asesinado por efectivos del MRTA abocados a la destrucción del liderazgo ashaninka. Por lo tanto, utilizamos seudónimos para aquellos indígenas que hablaron sobre los acontecimientos de 1965 y que sabemos siguen con vida; los nombres de aquellos que fallecieron hace tiempo no se cambiaron. Teniendo en cuenta las pequeñas dimensiones de la sociedad tribal, optamos por una estra-

tegia de deliberada imprecisión respecto de los nombres de algunas comunidades ashaninka y nomatsiguenga. La identidad de otras personas mencionadas en el texto no fue alterada a menos que hayan pedido conservar el anonimato o nos hayan brindado información que, a nuestro juicio, resulta especialmente delicada.

Esta investigación contó con la colaboración –en algunos casos, con la extraordinaria generosidad- de demasiadas personas como para nombrarlas aquí. En los agradecimientos mencionamos la ayuda de colegas e informantes a quienes podemos identificar públicamente. Tanto la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc.,* como el Señor Rector Francis C. Oakley del *Williams College* suministraron fondos para poner en marcha nuestro proyecto. Gracias a una beca del *National Endowment for the Humanities,* Michael Brown pudo dedicarse a escribir durante un año en la *School of American Research* en Santa Fe, Nueva México, donde junto con varios académicos residentes contó con el estímulo de Douglas W. Schwartz, rector de la facultad, y de Jonathan Haas, el entonces Director de Programas Académicos. En 1989, compartimos un subsidio de investigación de la *Harry Frank Guggenheim Foundation* que nos permitió trabajar más estrechamente en las etapas finales del libro, tarea que de otra forma no habríamos logrado realizar. Sin duda, nuestro trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de muchos ashaninka y nomatsiguenga, a quienes les expresamos nuestro agradecimiento.

E.F. y M.F.B.



Introducción

Pedro Kintaro está sentado en su casa de Boca Kiatari, una pequeña comunidad indígena en la Amazonía peruana. Su voz apenas se eleva por encima de los sonidos de la noche selvática. Transcurre 1986 pero los pensamientos de Kintaro están fijos en los acontecimientos ocurridos más de veinte años atrás. Se estremece recordando la visión de los cazabombarderos que bramaban por encima de la colina y se dirigían a su poblado:

¡Comienza a caer bomba! ¡Aviones! ¡Bombas! Los aviones eran negros. Sonaban como un silbido. Bien bajito volaban y soltaban sus bombas. Nosotros habíamos hecho huecos para escondernos. Ahí nos metimos. Sonaban las bombas. Fuego. . . Así habían dicho los sheripiaris: "Va a venir un poderoso. Nos va a llevar. Tasórentsi. Va a venir fuego." Así había dicho.[1]

En 1965, el año en que los chamanes habían profetizado la llegada de un Poderoso, el Estado peruano libró una guerra contra los pueblos amazónicos y los guerrilleros marxistas que se ocultaban entre ellos. En

lo que respecta a guerras, fue de poca monta. Quizá no hayan muerto más de doscientos en la selva, aunque las víctimas de acciones guerrilleras en el resto del país elevaron la cifra considerablemente.

Este enfrentamiento ha virtualmente desaparecido de la historia. El *Area Handbook for Peru*, publicado por la Imprenta del Estado del gobierno estadounidense, lo reduce a una oración: "En 1965 se produjeron ataques armados contra puestos policiales en varias zonas de los Andes" y agrega "y estas operaciones guerrilleras fueron inmediatamente reprimidas por unidades de las fuerzas armadas."[2]

En las páginas que siguen relatamos algunas de las historias resumidas en esa frase. Nuestro objetivo es sacar de la oscuridad a los indígenas que tuvieron un papel destacado en la revuelta de 1965, que sus voces vuelvan a modelar la historia de una violenta confrontación. Sus palabras nos instan a reconocer su pasado y a repensar el nuestro.

Los indígenas que figuraron con mayor preponderancia en estos acontecimientos se denominan Ashaninka, aunque son más conocidos en Perú y en el exterior como "Campa".[3] Habitan un área de unos 100.000 km^2, principalmente en la selva amazónica, al este de Lima en el centro geográfico de Perú. Los Ashaninka entraron en contacto con los europeos hacia fines del 1500. A partir de entonces, misioneros de todas las denominaciones cristianas imaginables han intentado convertirlos. Hasta hace poco, los blancos tenían el hábito de traficar niños ashaninka, que servían de mano de obra y de personal doméstico gratuito. En los últimos 150 años, los Ashaninka han librado una lucha de resistencia contra los colonos que ven a la Amazonía como una fuente de tierras cultivables y bienes de exportación, o como un refugio para ilegales.

Cuando a mediados de 1965 los guerrilleros del Movimiento de Izquierda Revolucionaria o MIR bajaron de las zonas montañosas e ingresaron a territorio ashaninka, numerosos miembros de este pueblo compartieron la suerte de los rebeldes. Los guerrilleros consideraron la rebelión indígena como parte de un conflicto internacional en desarrollo entre trabajadores y capitalistas. Estos conceptos tenían poco significado para los Ashaninka. Su interés en los revolucionarios se encendió por la profecía de los chamanes que vieron en el líder de la columna local del MIR la misma autoridad espiritual que los Ashaninka del siglo XVIII reconocieron en un rebelde carismático llamado Juan Santos Atahualpa. Al punto que guerrilleros e indígenas compartían una aspira-

ción: poner fin al reinado de los hacendados locales. Pero las esperanzas ashaninka iban más allá de la reforma agraria. Aquellos que colaboraban con el MIR percibían a los guerrilleros como espíritus auxiliares que echarían por tierra la relación entre siervos y señores. Los indígenas recobrarían su legítimo lugar como soberanos de la selva. Volverían a gozar de la prosperidad que les habían arrebatado los españoles siglos atrás. La rebelión sería un fin y un comienzo.

Las corrientes espirituales ocultas que salieron a la superficie con la respuesta indígena al MIR ya habían surgido al menos en tres oportunidades, a partir de 1742. En cada caso, un extranjero carismático atravesó formidables barreras culturales para despertar los anhelos ashaninka de redención.



Una experiencia humana recurrente que hace resurgir al mito frente a la inexorabilidad de los acontecimientos es el sueño milenarista: la esperanza de que el presente mundo de escasez y sufrimiento culminaría en una resplandeciente plenitud. Cuando los pueblos enfrentan grandes desafíos, de tanto en tanto arrasan con las reglas sociales, trastocan las disposiciones recibidas, buscando un nuevo comienzo. Si estos episodios están marcados por fuertes corrientes religiosas, los antropólogos los denominan movimientos milenaristas, movimientos revivalistas o cultos de crisis.[4]

Los intereses académicos en los cultos de crisis alcanzaron su auge a principios de la década de 1970. Las corrientes milenaristas de la contracultura norteamericana de fines de los 60 centraron su atención en los cultos de crisis y hubo un creciente interés en todas las formas de protesta social. Para la mayoría de los estudiosos los movimientos milenaristas eran una respuesta espontánea a las preguntas que causan malestar a las comunidades indígenas cuando se ven confrontadas con las injusticias del colonialismo. ¿Por qué no podemos vivir como solíamos hacerlo? ¿Por qué tantos de los nuestros mueren de enfermedades nuevas? ¿Por qué los blancos poseen tantos bienes materiales y nosotros tan pocos? ¿Por qué nuestras instituciones tradicionales nos fallan al enfrentar a estos poderosos extranjeros? No obstante, hasta los analistas

más favorables consideraron que los cultos de crisis eran una etapa pasajera en el desarrollo de una sociedad, que serían finalmente reemplazados por respuestas más racionales, tales como la movilización política.[5]

Hoy en día no estamos tan seguros de la inevitabilidad de un cambio tectónico hacia el racionalismo secular. Los fundamentalistas religiosos han redefinido el discurso político en lugares tan dispares como los Estados Unidos e Irán. A pesar de la predicción de Frantz Fanon de que el revolucionario del Tercer Mundo en surgimiento "descubriría la realidad" y "desdeñaría a los espíritus de sus ancestros", el movimiento guerrillero marxista que dio origen a Zimbabwe encontró un modo de reconciliar las teorías de liberación nacional con las prácticas religiosas tradicionales, inclusive las de los médiums espiritistas.[6] Y en Perú, según algunos observadores, los rebeldes pertenecientes a un grupo extremista denominado Sendero Luminoso unieron elementos del milenarismo andino tradicional con la teoría maoísta para justificar su guerra en contra del estado.

Al reflexionar sobre la evolución del movimiento de Sendero Luminoso, el escritor y político peruano Mario Vargas Llosa señaló que la historia peruana y sin duda buena parte de la historia de Latinoamérica están impregnadas en la búsqueda de una utopía.[7] Esto es ciertamente válido respecto de la Amazonía. Para los primeros misioneros cristianos así como todos los extranjeros que han pasado por ella, la Amazonía ha sido un espacio potencialmente utópico. Al considerar las similitudes entre las corrientes milenaristas en la historia Ashaninka y las de los pueblos europeos con los que entraron en contacto, empezamos a dudar de que los Ashaninka estuvieran solos en aportar una perspectiva "mítica" a su lectura del futuro de la región. Los guerrilleros, los burócratas, los misioneros, los expertos de la contrainsurgencia y los *entrepreneurs* también poseían mitos profundamente arraigados –nociones de destino, de orden mundial, de ser y devenir- que ayudaban a determinar sus acciones. La Amazonía, que desde el primer contacto ha desafiado las formas occidentales de manejar la naturaleza, invita a tener fantasías tanto utópicas como su opuesto: visiones no utópicas de explotación y terror.[8]

Por lo tanto, al investigar la persistencia de los sueños milenaristas en la selva peruana, uno de nuestros objetivos es analizar la circulación de ideas a través de las fronteras étnicas. Los discursos de indígenas y

extranjeros a veces se superponen y otras son totalmente diferentes. Comprometidos de lleno con la historia, los Ashaninka responden de un modo activo a los pensamientos y a las acciones de los extranjeros quienes a partir del siglo XVI han irrumpido en sus comunidades, con buenas y malas intenciones. La historia de los Ashaninka está desde siempre entrelazada con la historia de estos extranjeros.



A fin de reconstruir esta historia, nos vimos obligados a poner en práctica una antropología inusual, para la que no estábamos preparados por nuestra experiencia profesional y trabajo de campo previo en distintas regiones de la Amazonía peruana.

Ambos habíamos estado haciendo trabajo de campo convencional con los pueblos amazónicos. Vivimos en comunidades indígenas durante largos períodos, intentando descifrar intrincados aspectos de su lengua, parentesco, vida religiosa y cosmovisión. Vimos cómo esos individuos luchaban para sostener una sociedad única y razonablemente coherente en un entorno que, para observadores criados en Kansas City y Buenos Aires, parecía un extraordinario desafío.

La historia en el sentido ortodoxo del término apenas existía en los lugares donde trabajábamos. Por supuesto, había crónicas con comentarios sobre los grupos indígenas, en su mayoría escritas por misioneros que los veían como desaliñados idólatras de temperamento errático. Los pueblos indígenas tienen sus propias versiones de la historia pero, como la mayoría de los antropólogos, nos vimos conducidos a la profunda historia del mito, que nos promete acceder al libre juego de la imaginación primordial, en lugar de las historias fortuitas de acontecimientos más recientes. Un relato sobre la transferencia de tubérculos de la Madre Tierra a los ancestros en cierta forma parecía más importante que la historia de cómo un poblado en particular había obtenido su título de propiedad.

Este tipo de trabajo de campo en comunidades indígenas, donde aún es posible realizarlo, es un aprendizaje valioso y una experiencia profundamente humanizante. Sin embargo, sus limitaciones se hicieron visibles cuando, años más tarde, nos adentramos en las cuestiones prácti-

cas relacionadas con el futuro de los pueblos amazónicos: derechos territoriales, atención médica, créditos agrícolas y protección forestal. El hecho de ocuparse de los aspectos prácticos lo lleva a uno inexorablemente hacia los aspectos políticos, sobre todo en un país como Perú, donde las comunidades indígenas luchan contra un rígido sistema de clases y el legado de la conquista. El romanticismo de la comunidad prístina terminó por convertirse en una visión más sensata de las cambiantes relaciones de poder entre los pueblos indígenas y los extranjeros que tan a menudo influyen en sus destinos. Empezamos a buscar relatos de la historia reciente para explicar realidades actuales. En las comunidades Ashaninka afectadas por el levantamiento del MIR de 1965, lo narrado sobre las guerrillas sirvió para decodificar las políticas intra e intercomunitarias vigentes.

Irónicamente, cuanto más investigábamos sobre la rebelión, más observábamos que sus raíces se encontraban en acontecimientos históricos que databan del período de contacto inicial y, aún más allá, en la profunda historia del mito.[9] En los relatos ashaninka de los sucesos de 1965 se entretejen hechos registrados e ideas tradicionales de revelación profética, gente común y espíritus, e ideas contradictorias sobre los peligrosos extranjeros que ahora controlan la vida ashaninka. En otras palabras, la rebelión fue una instancia de lo que Marshall Sahlins denominó "mitopraxis", es decir, la invocación de una visión mítica para formular respuestas a los sucesos actuales.[10]



Para escribir este libro recurrimos a varios tipos de fuentes. Los capítulos que resumen las primeras etapas de la historia de los Ashaninka se basan en crónicas españolas y en el trabajo de estudiosos que las exploraron en busca de información. Las voces ashaninka resultan difíciles de hallar en estos relatos, aunque con un cuidadoso análisis sus débiles ecos aún pueden oírse. Cuando era pertinente, intentamos reconstruir la visión indígena de los acontecimientos a través del uso estratégico de narraciones orales contemporáneas.

La historia del siglo XX ofrece posibilidades más ricas. Aparte de la labor de historiadores y antropólogos profesionales, utilizamos noticias

periodísticas, documentos oficiales y entrevistas con aquellos que presenciaron los hechos que relatamos. De acuerdo con los términos de la Ley de Libertad de Información, obtuvimos documentación del gobierno estadounidense de los Departamentos de Estado y de Defensa, del Archivo de la Nación y del Departamento Federal de Investigaciones (FBI). La cada vez más deteriorada seguridad a fines de la década de los 80 en Perú, un país lacerado por la violencia política y criminal de una intensidad nunca vista en su historia, ponía grandes obstáculos a la concreción de nuestros objetivos. Dos viñetas de nuestra investigación quizá permitan dar una idea de lo que significaba hurgar en la historia del conflicto de 1965 en medio del malestar de la época:

◆ *Septiembre de 1987.* Eduardo Fernández busca a Antonio Meza, un posible contacto en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria. Meza es uno de los pocos guerrilleros que han sobrevivido a la rebelión de 1965 liderada por el MIR. A Fernández le informaron que en la actualidad Meza trabaja para un pequeño partido de izquierda denominado Unión Democrática Popular (UDP), con una oficina en la Plaza Dos de Mayo de Lima. Frente a los decrépitos edificios que rodean la plaza, los vendedores ambulantes acosan con sus artículos a los cansados pasajeros que solo desean conseguir un asiento en el ómnibus. Los numerosos partidos políticos de izquierda con oficinas sobre la plaza utilizan parlantes para lanzar un ataque auditivo contra los transeúntes.

Fernández ingresa al edificio identificado como UDP, aunque en el sombrío hall no figura ningún listado de oficinas. Al tocar el timbre en todos los pisos, se encuentra con familias apretujadas en miserables cuartos, abogados de poca monta a quienes la fortuna no les sonríe y mujeres que lo invitan a entrar para un masaje. Llega a una oficina que parece ser la que está buscando pues, cuando menciona el nombre de Meza, sus ocupantes se mueven incómodos en las sillas y esconden la cara detrás del periódico. Lo mandan a una dirección en el laberinto de callejones de La Colmena. El lugar está abandonado, un mundo olvidado de escritorios rotos, polvo y excremento de ratas. Regresa al barrio en varias oportunidades hasta que todas las pistas se diluyen. Unos días más tarde los periódicos limeños explican la misteriosa desaparición: después de más de veinte años de letargo, el MIR había retomado la lucha armada irrumpiendo sorpresivamente en una oficina del Citibank de Miraflores

y empapelando sus paredes con propaganda. Las perspectivas de una entrevista pasan de ser remotas a inexistentes: Meza había regresado al mundo clandestino de los revolucionarios. Dos años más tarde, el MIR anuncia que el compañero Antonio Meza ha muerto en combate.

◆ *Julio de 1989.* Michael Brown transita por el Jirón Moquegua de Lima, a una cuadra de la zona conocida como Ocoña, donde decenas de cambistas gritan las cotizaciones a los conductores que pasan por allí. Todos están equipados con una calculadora electrónica y un bolso en la cintura. Los compradores miran los billetes a la luz del cielo gris de Lima para controlar las marcas de agua. Las operaciones en Ocoña son rápidas. La cuota semanal de dólares provenientes de la cocaína, según rumores promediando los 60 millones, en breve arribará por avión desde Tocache.

A Brown le indicaron ir a un negocio con puertas fuertemente blindadas y un cartel de Honda, donde espera entrevistarse con la viuda de un estadounidense que desapareció durante las guerrillas de 1965. Un hombre con una barba de cuatro días lo conduce hasta una habitación en el fondo. Allí le presentan a su entrevistada, una jovial y adiposa mujer de unos cuarenta y cinco años. Otro hombre ingresa a la habitación. Viste una camisa de guayabera de gran tamaño que rellena con facilidad. En la mano lleva un revólver plateado, quizá un 44. Aunque apunta hacia el piso, el antropólogo comienza a transpirar.

El Sr. Revólver no es amistoso. Se niega a identificarse y estudia el pasaporte de Brown con una lupa. Con el arma todavía en las rodillas, el Sr. Revólver gruñe un permiso para realizar la entrevista. En el transcurso de la conversación, la atención del hombre se desvía a los tres teléfonos sobre su escritorio, que empezaron a sonar. Otros dos hombres de traje cargan una valija con gruesos fajos de billetes peruanos. En respuesta al desconcierto de Brown, el Sr. Revólver arroja sobre el escritorio un fajo de billetes de cien dólares, cada grupo de nueve billetes prolijamente asegurado con el décimo. Es un cambista de envergadura, o al menos eso es lo que dice ser. Cuando Brown concluye de entrevistar a la mujer, que ahora está casada con ese hombre, lo acompañan hasta la reja de entrada. 'Al principio pensé que podría ser de la policía', comentó el hombre a modo de disculpa. 'Tenga cuidado', añadió, 'por acá andan tipos peligrosos.'

Bajo semejantes circunstancias, es increíble que la gente quisiera hablar con nosotros. Cuando aceptaban una entrevista, la información delicada que buscábamos daba pie a mentiras absolutas como también a formas más sutiles de tergiversación. Las fuentes oficiales resultaban apenas más confiables: los comunicados de las Fuerzas Armadas peruanas junto con los documentos oficiales que nos entregaban las agencias del gobierno de los Estados Unidos le confirieron un nuevo significado al término "realismo mágico".

En vista de lo que en numerosos casos resultaron ser contradicciones irreconciliables en nuestras fuentes, no alegamos haber escrito un relato definitivo de "lo que realmente sucedió". Existen huecos importantes en nuestra información, tal como ocurre con la de cualquier participante.[11] Intentamos, más bien, destilar las formas de discurso que los distintos grupos emplearon para referirse a las acciones de otros e interpretarlas. Luego entretejimos estas voces para rastrear los malos entendidos y comunicaciones erróneas que produjeron una clara sucesión de acontecimientos. Las realidades de los hechos que describimos a veces son cuestionadas; su *importancia*, siempre. Hemos tratado de permanecer lo más alertas posibles en esta contienda de significados alternativos mientras aprendíamos a vivir con cierto grado de incertidumbre.



Uno de los desafíos de la antropología histórica, o de la historia antropológica, es esbozar la cultura de un pueblo indígena sin mezclar el pasado y el presente. Los Ashaninka de la actualidad no son iguales a sus ancestros del siglo XVI. No obstante, hay cualidades persistentes que marcan la cultura Ashaninka a través del tiempo, brindando puntos de referencia razonablemente fijos para estudiar su historia.

Una primera impresión que no ha variado en cuatrocientos años de contacto con los ashaninka: los visitantes los ven altos. Su porte, los resistentes arcos de madera de palmera que llevan los hombres y la vestimenta característica –una larga túnica de algodón llamada *cushma* y usada por ambos sexos- crean una apariencia de gran estatura, aunque son bajos según los estándares europeos o norteamericanos.

El primer encuentro de un visitante hombre con los Ashaninka es un ejercicio de formalidades. Un visitante correcto se detiene en el sendero a unos 50 metros de la casa y silba con ayuda de las manos para advertirles a sus moradores de su inminente llegada. El hombre de más edad de la casa rara vez se apresura a responder. Se demora, medita y termina con lo que estaba haciendo. Entretanto, el visitante ubica sus pertenencias, incluyendo las armas, en el suelo. Finalmente aparece el anfitrión. Si el visitante es un desconocido, quizá el anfitrión dé una vuelta a su alrededor para verificar que tenga espaldas y determinar que no es un demonio que sólo encarna a un ser humano. Una vez corroborada su humanidad, se invita al visitante a entrar y beber masato (chicha de yuca), la expresión más palpable de hospitalidad en la Alta Amazonía. Los miembros del hogar revisan las pertenencias del visitante; al investigar los elementos personales del huésped, lo incluyen en el mundo particular de la familia. Luego de unos minutos, anfitrión y huésped pasan de la formalidad a la conversación más distendida. La familia del dueño de casa ha sondeado, probado y por último asimilado al visitante a la vida del grupo.

La lengua en que se desarrollan estos preliminares pertenece a la familia lingüística denominada Arawak, que se extiende por Sudamérica como una bandolera cruzada del hombro derecho del continente a su cintura izquierda. Los Ashaninka son uno de los pueblos Arawak de la Selva Central peruana, que incluyen a los Yanesha, Culina, Chamicuro, Machinguenga, Piro y Nomatsiguenga. Hoy en día, los Ashaninka habitan una región delimitada por los ríos Perené, Pachitea, Ene, Tambo y Apurímac y por los brazos superiores del Ucayali. Según estimaciones, su población actual es más de 52 000.[12] Dejando de lado la exactitud de estas cifras, no cabe duda de que en estos momentos –y desde el siglo XVI– son uno de los grupos más extensos de la Amazonía peruana.[13]

En la actualidad, la mayoría de los ashaninka vive en pequeñas comunidades de aproximadamente unas docenas de casas en torno a una escuela y una plaza. Donde hay tierras adecuadas disponibles, la aldea está rodeada de parcelas con cultivos de arroz, tubérculos y plantas de café.[14]

La huerta familiar provee los productos básicos de la dieta Ashaninka, que comprende tubérculos (en especial yuca y camote), plátanos, frutas variadas y maíz. Las mujeres son sus encargadas. Cuando resulta posi-

ble, los hombres cazan y pescan a semejanza de sus antepasados, aunque los ríos contaminados y la depredación de bosques han convertido a la búsqueda de presas en una decepción cotidiana. Por necesidad, los Ashaninka pasaron a concentrarse en la producción de cultivos orientados al mercado, sobre todo café y maní.

Antes de que los extranjeros se apropiaran de tanta superficie boscosa, los Ashaninka preferían vivir en grupos familiares independientes y extensos, dispersos en la selva. El jefe masculino del grupo se conocía como *itínkami*, término también aplicado a la viga principal de la casa. El *itínkami* supervisaba las actividades de sus esposas, hijos y esposos de sus hijas casadas. Entre sus preocupaciones centrales se incluía proveer de alimentos para su familia, forjar vínculos de hospitalidad y ayuda mutua con vecinos y proteger a su familia de cualquier peligro.

Gerald Weiss, un antropólogo que estudió las comunidades ashaninka a lo largo del Río Tambo en la década de 1960, observa que la cultura ashaninka tiene un "fuerte prejuicio masculino". Basándose en su trabajo de campo entre los Ashaninka del Río Pichis, otro antropólogo, John Elick, informa que la mujer ashaninka ideal es "sumisa, fiel y trabajadora".[15] Lamentablemente, seguimos careciendo de informes de campo que puedan basarse en estas observaciones generales a fin de brindar una visión con más matices acerca de las relaciones entre sexos en la sociedad ashaninka.

El liderazgo político es una institución escurridiza en las comunidades ashaninka. Durante el período colonial, los "jefes" ashaninka eran en su mayoría producto de la imaginación de los españoles, o algo ilusorio, dado que la ausencia de instituciones políticas formales eran un dolor de cabeza constante para las autoridades coloniales y los misioneros. Los líderes locales (denominados *pinkatsári* o, a comienzos del período colonial, caciques o curacas) siempre basaron su autoridad en la retórica persuasiva, la fortaleza de sus vínculos de parentesco y su probada experiencia diplomática y guerrera. No obstante, los *pinkatsári* sólo poseen una limitada capacidad para forzar a otros jefes de grupos familiares a actuar en contra de sus propios deseos. A partir de la década de 1960, surgieron nuevas funciones de liderazgo en las comunidades ashaninka para complementar tradiciones más antiguas de autoridad. Maestros, catequistas y agentes de salud indígenas ahora compiten con los caciques por el poder con el objeto de influir en las decisiones comunitarias.

Un tema recurrente en la historia de contacto Ashaninka es el carácter explosivo de los hombres ashaninka. En sus reflexiones sobre los resultados desalentadores de siglos de labor misionera franciscana en la Selva Central, el Padre Alberto Gridilla describe al ashaninka como "enamorado y celoso de su libertad" y "renuente a adoptar el cristianismo, religión que le impone deberes y reprime sus pasiones desordenadas". Gridilla concluye que "no quiere que nadie le imponga nada".[16] Tal como veremos más adelante, buena parte de la violencia que ha sacudido la Alta Amazonía es el resultado de los efectos desestabilizadores de la colonización; el avance de la "civilización" ha sido en Perú así como en tantos otros sitios un proceso criminal. Pero no existe ningún motivo para pensar que los Ashaninka desconocieran la violencia antes de la Conquista española. Desde su primer contacto con extranjeros demostraron estar dispuestos a hacer uso de la fuerza en incontables oportunidades.

Donde los Ashaninka se han mostrado reticentes es en la revelación de su vida religiosa. Según palabras de Isidoro Llano, un misionero católico, el "salvaje... oculta los repliegues más sutiles de su ser interior."[17] Este ocultamiento es relativamente fácil pues la religión ashaninka carece de símbolos físicos obvios. Los Ashaninka no construyen templos ni altares como tampoco llevan a cabo rituales a gran escala. Su cosmología se define no por los cuatro puntos cardinales sino por el movimiento de los ríos. De especial importancia es el Final del Río, *Otsitiríko*, residencia de espíritus benévolos.

Por ser un pueblo de la Amazonía, el universo espiritual ashaninka es notablemente dualista, casi maniqueo. Los espíritus son benévolos o demoníacos. Los espíritus benévolos (*tasórentsi* o *amachénga*) poseen poderes especiales sobre los elementos, las plantas y los animales y sobre la vida misma. Por encima de todos está Sol (*Pavá, Tasórentsi* o a veces Dios). *Pavá* es el Padre, el creador, el que vela sobre todo. Luna *(Kashíri)* es una figura ambivalente, el donador de la agricultura pero también una ávida presencia que engulle a los muertos. Sol, Luna y otros seres poderosos pueden enviar espíritus para ayudar a los Ashaninka. Los demonios (*kamári*), por otro lado, aparecen bajo infinidad de formas para confundir y matar. Siempre hay que estar alerta a sus subterfugios.

Entre el mundo de la gente común y el de los seres poderosos se halla el chamán o *sheripiári*. Los chamanes ashaninka utilizan tabaco y un po-

tente alucinógeno llamado *ayahuasca* para alcanzar los trances de curación.[18] Durante el trance, bailan con los espíritus, viajan a lugares distantes y exploran el mundo de los espíritus en busca de mensajes proféticos.

El mensaje que surge con más persistencia es que el mundo actual está por abrirle paso a otro. Los Ashaninka, según escribe Gerald Weiss, "anticipan un tiempo en el que *Tasórentsi* destruirá al mundo o, más bien, lo transformará en un mundo nuevo." "Cuando esto suceda," añade, "el cielo y la tierra volverán a estar juntos, la tierra volverá a hablar y sus habitantes serán una nueva raza humana que no conocerá ni la enfermedad, ni la muerte ni las fatigas."[19] John Elick observó una creencia similar entre los Ashaninka que conocía. "Este mundo, viciado y contaminado por la intrusión de fuerzas y seres malignos," le informaron, "también pasará."[20] Esta continua visión apocalíptica vincula a los Ashaninka de hoy con aquellos que recibieron a los primeros visitantes españoles a fines del siglo XVI.

UNO



Para llenar los graneros del cielo

Hacia finales de 1595, un hombre llamado Juan Vélez guió a dos sacerdotes jesuitas, los padres Juan Font y Nicolás Mastrillo, hasta un poblado de indígenas de la selva, al este del pueblo andino de Andamarca. "Caminábamos por unos montes espesos", le escribió más tarde el Padre Font a otro jesuita, "unas veces subíamos, o por mejor decir, trepábamos por las raíces de los árboles; otras veces bajábamos más sentados que en pie, y siempre con ciénagas."[1] Finalmente los cansados sacerdotes llegaron a un grupo de indígenas que denominaron Andes, liderados por un cacique de nombre Veliunti o Veluinti. Veliunti y sus seguidores, según Font, ". . . son más altos y más vivos que los de Pirú; su vestido es solamente una camiseta larga y colorada; sus rostros son bien hechos, y parecieran mejor si no se embijaran y pintaran de colorado."[2]

Los jesuitas pasaron las primeras horas intentando convencer a los indígenas de sus buenas intenciones, hasta que conquistaron a sus anfitriones con el más humilde de los gestos: comieron los alimentos que les ofrecieron. Font y Mastrillo muy pronto se vieron abrumados por la hospitalidad indígena. Veliunti con entusiasmo aceptó construir una capilla de madera y hojas de palmera.

El encuentro cautivó a tal punto al Padre Font que realizó otros cuatro viajes a la región entre 1596 y 1601, con la esperanza de ganar el control jesuita exclusivo sobre las actividades misioneras en la zona. En España, Font obtuvo permiso real para embarcarse en una campaña de conversión. Su petición ante el rey estaba endulzada con la promesa de que sus esfuerzos misioneros incluirían la designación de cuatrocientos indígenas para trabajar en una mina bajo la dirección de un capitán español de nombre Manuel Zurita. Pero al regresar al Perú, se vio envuelto en el torbellino de la intriga política dentro de la orden jesuita y entre los jesuitas y otras órdenes misioneras interesadas en la región. Sometido a una tremenda presión por parte de superiores jesuitas que se oponían al emprendimiento, Font hizo una declaración jurada en la que afirmaba que una misión en la selva central no obedecía a los mejores intereses de la Compañía de Jesús.[3]

A semejanza de la mayoría de los exploradores de los siglos XVI y XVII, a Font le resultó difícil identificar a los pueblos indígenas que encontraba en sus viajes. Los de la Amazonía eran una desconcertante masa de "naciones", que hablaban lenguas incomprensibles y que se podían distinguir en general por su aspecto externo y por la ubicación de sus poblados. Las observaciones lingüísticas de Font, por ejemplo, se limitan a señalar que "todos estos valles hablan una lengua, la cual no es dificultosa de pronunciar, más difícil de aprender, porque nuestro lenguaraz no la sabe muy bien."[4] Dependiendo de las circunstancias o de las predilecciones personales, los españoles tendían a una excesiva falta de especificidad o lo contrario. Los pueblos al este de Tarma, por ejemplo, pueden genéricamente denominarse *chunchos*, un término amplio y a menudo peyorativo para los indígenas de la selva, o con los inevitables rótulos de "infiel" o "salvaje". No obstante, durante el mismo período y en la misma región general, hubo viajeros que aludieron a contactos con Andes, Autes, Amages, Amajes, Majes, Pilcozones, Simirinchis, Canparites, Anapatis, Pangoas, Menearos, Satipos, Copiris, Cobaros, Conivos, Sepivos, Mochobos, Pirros, Pisiatiris, Cuyentimaris, Sangirenis, Sonomoros, Pautiques, Comarosquis, Saviroquis, Chichirenis, Zagorenis y Quintimiris, por sólo brindar una lista parcial. ¿A qué se debe tal abundancia de denominaciones tribales?

Establecer la identidad y la jerarquía de los pueblos indígenas siempre fue un problema para las potencias coloniales. Hacia el siglo XVII

los españoles se habían percatado de que los indígenas no siempre estaban organizados en reinos con niveles de mando claramente definidos. (En uno de sus últimos comentarios sobre las perspectivas de convertir a Veliunti y a sus seguidores, el Padre Font se quejaba de que "no se ha de hacer provecho entrellos, lo primero por ser tan pocos y no reducidos, sin pulicía ni cabeza.")[5] No obstante, aunque dejaron de buscar reyes indígenas en los sitios que recorrían, los españoles sólo tenían una noción muy vaga de la verdadera estructura política de las sociedades amazónicas con las que se encontraban. La brevedad de los contactos iniciales por lo general impedía evaluar las similitudes y diferencias lingüísticas esenciales para la identidad tribal. Al desconocer la lengua local, era difícil preguntarles a pueblos recién contactados cuál era su propia comprensión de las fronteras que definían su mundo social.

De allí la tendencia a recurrir a términos genéricos tales como "chuncho" o a relacionar grupos sociales con lugares específicos. Los *Poyenisati,* por ejemplo, eran un pueblo que habitaba las márgenes del Río *Poyeni.* Los *Momori* vivían cerca de un trecho del río con abundancia de peces llamados *momori.*[6] A veces los grupos recibían el nombre de un líder local conocido por las autoridades españolas. Otra solución era utilizar nombres suministrados por poblados vecinos cuyas lenguas los españoles ya dominaban. El antropólogo peruano Stefano Varese, por ejemplo, argumenta que algunos de los topónimos y algunas de las "tribus" señaladas por el gran explorador franciscano Biedma en la década de 1680 fueron designados por su criado conibo Cayampay. De igual modo, el término *Campa* puede tener su origen en una de las lenguas habladas por los guías indígenas de los franciscanos. Ciertamente no guarda ningún parecido con la palabra que los Campa empleaban para identificarse: *Ashaninka.* Cualquiera sea su origen, hacia mediados de la década de 1680 la designación *Campa* pasó a tener un uso generalizado reemplazando los numerosos nombres tribales que colman las crónicas anteriores.[7]



El primer esfuerzo misionero sostenido entre los Ashaninka está generalmente atribuido a Fray Jerónimo Jiménez, un franciscano que en

1635 fundó una misión en Quimirí, donde actualmente se ubica la ciudad de La Merced. La misión de Quimirí estaba cerca del Cerro de la Sal, lugar de importancia estratégica. Ubicado justo al norte de la intersección de los ríos Chanchamayo y Perené, el Cerro de la Sal está veteado con cristales de sal casi a flor de superficie, de modo que pueden extraerse con sencillas herramientas de madera y piedra.

La sal, de escaso valor y algo obvio para los compradores modernos, ejerce una atracción irresistible para los pueblos de la Amazonía. Es el condimento esencial de la cocina indígena que, dejando de lado sus virtudes nutritivas, resulta notablemente pobre en especies. Salar y ahumar son los únicos métodos que tienen los pueblos amazónicos para conservar alimentos en el calor tropical. En algunas partes de la Amazonía, se obtiene sal quemando grama salada o las hojas del jacinto de agua. Pero si se enteran de la existencia de vetas de sal mineral, los indígenas están dispuestos a viajar cientos de kilómetros, con el riesgo de sufrir privaciones y ataques del enemigo, para extraer grandes cantidades de la preciada sustancia.

Diversos pueblos amazónicos, así como de los Andes orientales, solían trasladarse anualmente hasta el Cerro de la Sal para obtener el mineral, que cortaban en bloques fáciles de transportar río abajo en balsas o en canastas. Los Ashaninka, Yanesha, Conibo y Piro participaban del comercio de la sal, que se ramificó, tal como a menudo sucede con los sistemas comerciales indígenas, en una red regional que incluía el tráfico de telas de algodón, chauchas de vainilla, plumas, pieles y herramientas de bronce de los Andes. Al observar este sistema en acción en el Cerro de la Sal, los franciscanos concluyeron que el sitio les brindaba acceso a un público cautivo proveniente de todas las tribus paganas de la región. Una carta escrita en el siglo XVIII por Fray José de San Antonio ejemplifica el pensamiento estratégico franciscano hacia principios del 1600:

Hace presente a Vuestra Majestad el suplicante, que siendo muchas las naciones gentiles, que suben y bajan por los ríos, cada año, a sacar del Cerro de la Sal considerables porciones de este fruto (que como necesario le buscan, caminando para ello muchas leguas, con inmensos trabajos) estima el suplicante por muy conveniente y preciso se resguarden las bocas de dicho Cerro con cincuenta o más

soldados . . . Y este es, Señor, el medio más fácil para conseguir el fin de los Ministros Apostólicos, que como leales vasallos de Vuestra Majestad desean (para cumplir con su ministerio) darle a Dios innumerables almas para llenar los trojes [graneros] del Cielo, y a Vuestra Majestad un nuevo imperio para la extensión de sus dominios; a lo que no se opondrían las referidas naciones gentiles, por el temor de que por medio de las armas católicas se les prohiba la saca del fruto (de la sal) que tanto apetecen.[8]

Poco se sabe de los primeros meses de la misión de Quimirí, aunque las crónicas franciscanas registran que a comienzos de diciembre de 1637 Fray Jiménez y un sacerdote de nombre Larios o Larríos fueron martirizados por los Ashaninka del Río Perené, prueba, según el historiador franciscano Izaguirre, de lo "que podían concebir sus bárbaros pechos y ejecutar sus brazos inhumanos."[9] El tema que provocó el martirio se convirtió en un recurrente y espinoso asunto en las relaciones entre franciscanos y Ashaninka: la oposición de la iglesia a la práctica de la poliginia –es decir, poseer varias esposas- que era común entre los caciques ashaninka. El cacique en cuestión era Andrés Zampati, quien "creyó que muertos los misioneros, disfrutaría de amplia libertad, unida a la autoridad de cacique."[10]

Teniendo en cuenta los riesgos de establecer poblados en áreas selváticas en los límites más distantes de la zona bajo control español, es difícil comprender los motivos de los pioneros seculares y religiosos. ¿Qué podían ganar misioneros como el mártir Fray Jiménez al colocarse en una situación de conocidos peligros y desconocidas recompensas? La cuestión debe analizarse en dos frentes: uno político de gran alcance y otro humano.

Las acciones que impulsaron los esfuerzos colonizadores españoles en el Nuevo Mundo surgieron en el Viejo, cuando una España unida emergió victoriosa de su prolongada cruzada para expulsar a los Moros hacia fines del siglo XV. La España cristiana era una potencia militar que padecía de una economía enferma: la reducida minoría terrateniente imponía lo que Eric Wolf ha denominado "un modo de producción tributario" que mantenía a una burocracia real cada vez más abultada. Al mismo tiempo, el pueblo e incluso los nobles de menor rango tenían escasas oportunidades de progresar.[11] El Nuevo Mundo presentaba atrac-

tivas perspectivas de saqueos para los españoles que veían en su propio país un horizonte demasiado poblado. Irónicamente, las riquezas que por fin comenzaron a circular en el siglo XVI desde las nuevas posesiones españolas disminuyeron aún más las perspectivas en la madre patria al incentivar la inflación y tentar a la Corona a consentir gastos deficitarios con el aval de préstamos de bancos extranjeros.

La crisis financiera latente de España se manifestaba en el Nuevo Mundo a través de la falta de coherencia oficial respecto de los objetivos de colonización. La Corona naturalmente quería establecer un dominio eficiente y humano en sus nuevos territorios. Sin embargo, la posibilidad de que pudieran existir riquezas no descubiertas aún más allá de la actual frontera hizo que los funcionarios reales se mostraran receptivos a las propuestas de soldados con espíritu de negocios –a menudo de dudosa reputación- que pedían autorización para explorar esas soledades en busca de minas o míticos reinos indígenas.

La singular carrera de Pedro Bohórquez Girón brinda un ejemplo de cómo esas fuerzas abstractas hallaron expresión en la vida de un individuo. Alrededor de 1620, Bohórquez con dieciocho años abandonó la pobreza de Andalucía y se marchó al Perú en pos de fortuna. Vivió en relativa oscuridad hasta su arribo a Lima en 1637 con un grupo de andinos que declaraban conocer la ubicación del reino de Paitití, de fabulosas riquezas. El virrey autorizó una expedición en busca de la ciudad pero excluyó a Bohórquez de las filas de expedicionarios. La empresa terminó en desastre y responsabilizaron a Bohórquez. Mientras se ocultaba un tiempo en La Plata y Potosí, urdió una nueva búsqueda de la legendaria Paitití, ahora por la zona del Cerro de la Sal, que según creía podría albergar ricos depósitos minerales.[12]

A estas alturas, las hazañas de Bohórquez están empañadas por las contradicciones de los documentos coloniales. Utilizando información de un manuscrito recientemente descubierto, el antropólogo Fernando Santos sostiene que Pedro Bohórquez es el mismo Bohórquez a quienes los cronistas franciscanos identifican como el causante de tanto daño en la zona del Cerro de la Sal entre 1645 y 1651.[13] Aparentemente, Bohórquez aprovechó la competencia entre las órdenes franciscana y dominica para obtener el apoyo dominico a su expedición al Cerro de la Sal. Durante los meses en los que con su banda de filibusteros controlaron el poblado de Quimirí, se dedicaron a robar ganado de las comuni-

dades andinas cercanas, asesinaron a un cacique indígena, abusaron de las esposas de conversos ashaninka y secuestraron niños indígenas para usarlos de criados. Finalmente los hombres de Bohórquez se irritaron ante la infructuosa búsqueda de oro y estuvieron a punto de matar a su líder. Este fue llevado a Valdivia y encarcelado pero era demasiado tarde para los dominicos: el reinado de terror de Bohórquez había destruido cuatro años de labor misionera dominica entre los Ashaninka, que huyeron en su totalidad de Quimirí.

Si bien los contactos de Bohórquez con los Ashaninka finalizaron hacia 1651, protagonizó una última aventura. Luego de escapar una vez más de prisión en 1656, cruzó los Andes hasta los Valles Calchaquíes, donde convenció a 25.000 indígenas de que había llegado para restaurar el Imperio Inca. Ejerció su papel como Hijo del Sol hasta 1659, cuando los españoles lo arrestaron porque se sentían descontentos con la actitud rebelde de los vasallos calchaquíes. Bohórquez se consumió en prisión hasta el 3 de enero de 1667; esa medianoche en su celda las autoridades lo hicieron ejecutar en el garrote.

En una época cínica resulta fácil considerar la expansión de las misiones franciscanas o dominicas en áreas fronterizas simplemente como una forma más refinada de la explotación practicada por Bohórquez y otros mercenarios españoles. Las autoridades virreinales a menudo estaban dispuestas a dejar que los misioneros prepararan el camino para la colonización secular en regiones remotas. Líderes de las órdenes franciscana, dominica y jesuita reñían por los territorios de las misiones como si fueran litigantes de poca monta en un tribunal de condado, a menudo por razones que poco tenían que ver con la salvación de las almas. Pero el misionero de primera línea que afrontaba las espinas de la selva y las flechas de indígenas como los Ashaninka tenía pocas perspectivas de rédito personal. Debemos concluir que la mayoría iba a esas soledades para la mayor gloria de Dios, impulsados por el desafío de incorporar paganos a la grey cristiana. Numerosos sacerdotes y monjes españoles se sintieron atraídos por lo que Eric Wolf denomina una "simplicidad trascendental". "Sobre las ruinas de los templos e ídolos paganos en un continente nuevo colmado de almas ávidas de salvación, aún incorruptas por los antiguos vicios del Viejo Mundo", escribe Wolf, "habrían de erigir su propia utopía."[14]



El año 1671 presenció otro intento concertado por parte de los franciscanos con el objeto de establecer un sistema misionero estable en la Selva Central. "Aunque al principio tuvieron mucha dificultad para esparcir la semilla de la divina palabra", relataba el cronista franciscano José Amich en el siglo XVIII, "con la paciencia y tolerancia consiguieron ablandar aquellos racionales troncos, que atraídos del buen trato y de los agasajos de los padres, acudieron a recibir la luz del santo evangelio."[15] Las fuentes franciscanas alegan que durante este período hubo delegaciones ashaninka que realizaron el arduo viaje a la comunidad andina de Andamarca para solicitar instrucción religiosa.

Este impulso misionero llevó en 1673 a la primera expedición del Padre Manuel Biedma, cuya exploración de la selva central peruana sigue provocando la admiración de los historiadores. Biedma y sus compañeros se trasladaron de Comas a Pangoa, un trayecto sumamente dificultoso, donde los recibió un cacique ashaninka llamado Tonté. Este intercedió por ellos ante otros líderes indígenas que abogaban por matar o expulsar a los clérigos de la región. Cerca del poblado de Tonté fundaron una misión con el nombre de Santa Cruz de Sonomoro.

A pesar del prometedor comienzo en Sonomoro y el establecimiento de otra misión en Pichana en 1674, los esfuerzos franciscanos en la región sufrieron pronto otro revés. Un cacique de nombre Mangoré persistía en el pecado de poliginia desoyendo los ruegos del Padre Francisco Izquierdo. "Mangoré era de genio irascible, ánimo alzado, soberbio pecho, de resoluciones violentas; no abrigaba temor alguno a Dios ni a los hombres, ningún respeto a la sociedad incipiente de Pichana", escribe Izaguirre.[16] Amich coincide: "Poca mella hacían en aquel duro corazón las amorosas amonestaciones, porque poseído de su lascivia, no daba oídos a las divinas inspiraciones."[17] Alentado por el cacique del Cerro de la Sal, Siquincho, Mangoré convenció a sus seguidores de matar a Izquierdo y a otros dos misioneros. "Fue tal la lluvia de flechas que sobre ellos dispararon aquellos sacrílegos", agrega Amich, "que a breve rato parecieron los tres un erizo; tan cosidos y penetrados estaban de las saetas."[18]

Hacia finales del siglo XVII, el sistema misionero se hallaba nuevamente al borde del colapso. "Las frecuentes muertes de tantos religiosos a manos de los infieles en tan corto espacio de tiempo impresionaron

tanto terror a los demás religiosos y aún a los seculares, que ya nadie se atrevía a emprender nueva conquista en los Andes [Ashaninka]", escribe Amich.[19]

No debería dejarse de lado el efecto desmoralizador del paisaje sobre el progreso del sistema misionero. Las impresiones de los viajeros respecto de la selva alta del Perú coinciden de un modo notable desde el siglo XVII hasta el siglo XX: todas hacen hincapié en lo inhóspito del terreno para pies, manos y el ánimo de cualquiera. Amich describe la región como con

muchos y grandes barrancos . . y en estos barrancos son frecuentes las caídas, y formidables las precipicios. Las continuas lluvias que en la montaña se experimentan, son causa de que el pobre caminante vaya lo más del tiempo con la ropa mojada, y como el suelo siempre está húmedo, y cubierto de hojarasca podrida, son frecuentes los resbalones, sin haber calzado que aguante ocho días, y el más seguro es de unos trapos. A esto se agrega la facilidad de corromperse el bastimento, si no se lleva con una precaución más que ordinaria. El continuo cansancio y sudor que causa al caminante el transitar por tan caluroso clima, cargado con el poco sustento que ha de comer, le obliga algunas veces a arrimarse a algún árbol, y cuando imaginaba hallar refrigerio se halla acometido de fieras hormigas, cuyas picadas abrasan al fatigado peregrino. De estas hormigas algunas son tan malignas, que sus picadas dan calentura que dura un día natural.[20]

Buscando mitigar el tedio de la selva, el viajero francés del siglo XIX Olivier Ordinaire se detuvo a descansar en el primer lugar con pastos que encontró, sólo para ser asediado por ácaros rojos conocidos como *isango* y con una descriptiva denominación científica: *Tetranicus molestissimus*.[21]

Aquí no existen las sorprendentes planicies de la cuenca del Amazonas ni sus bosques semejantes a parques ni sus majestuosos ríos; se observa, en cambio, una fusión del terreno montañoso con los rigores climáticos del trópico. Ríos como el Perené y el Ene son navegables pero ponen a prueba los nervios del navegante con rápidos, troncos ocultos y cambios imprevistos en el nivel de las aguas.

Los Ashaninka circulaban por este indómito mundo con una facilidad que parecía milagrosa, y al mismo tiempo diabólica, para los misioneros españoles. Al conocer los recursos alimentarios de la selva, los indígenas podían viajar relativamente libres de las "vituallas" mencionadas por el Padre Amich. Los dedos de los pies se les abrían como los de las manos y, con rápida cadencia al andar, los Ashaninka seguían estrechos senderos que resultaban invisibles para los franciscanos. Los Ashaninka y sus vecinos se diferencian de otros pueblos indígenas de la Alta Amazonía por el uso de la *cushma*, una túnica larga de algodón con aspecto de poncho que, según la perspectiva española, se convirtió en un símbolo clave de identidad indígena. La cushma parece una vestimenta inadecuada para una tribu de feroces arqueros; sin embargo, los hombres ashaninka logran avanzar fácilmente dentro del algodón que los envuelve sin que éste quede atrapado en las espinas que atormentaban a los itinerantes franciscanos y que incluso hoy en día hacen que el agnóstico viajero reconsidere sus dudas sobre la existencia del Purgatorio.



Los languidecientes esfuerzos misioneros se revitalizaron en 1709 con la creación del Instituto Apostólico, una organización misionera franciscana unificada con un alto grado de autonomía respecto del Virrey y las autoridades franciscanas en Lima. El Instituto Apostólico capacitaba a sus propios misioneros y obtenía financiamiento directo de la Corona. Finalmente el Instituto adquirió el monasterio de Santa Rosa de Ocopa, situado a veinticinco kilómetros de la ciudad andina de Huancayo, ubicación ideal para administrar una red de misiones en la selva central.[22]

Las misiones franciscanas resultaban costosas de mantener. Además de los gastos de transporte, ganado y la importación de alimentos que no podían producirse localmente, incluso las misiones más modestas contaban con un amplio inventario de artículos religiosos necesarios para la celebración de la misa y para la instrucción religiosa de los indígenas iletrados, entre los cuales figuran cálices, crismeras, misales, cruces, campanillas de altar, candelabros, sobrepellizas, pinturas y relicarios. Si

bien la iglesia de San Antonio de Eneno, una de las misiones franciscanas más importantes, fue construida con troncos y techada con hojas de palmera, albergaba un altar hecho con alabastro tallado de Huamanga. Sobre el altar había pinturas que representaban el destino de las almas en el cielo o el infierno. La pequeña escuela misional para la educación religiosa de varones indígenas tenía veinticuatro libros, en su mayoría Biblias y trabajos de historia y teología.[23]

Las misiones también almacenaban considerables cantidades de manufacturas. Sin duda, esto parece haber constituido una de las principales atracciones desde el punto de vista indígena. En los inventarios de artículos conservados en seis misiones que funcionaban en la década de 1720 se incluye un asombroso número de hachas, machetes, anzuelos y azadas. Las primeras misiones franciscanas del siglo XIX distribuían cada año miles de cuchillos de acero y cientos de miles de anzuelos.[24] La estrategia de atraer a los indígenas con artículos comerciales era vista con cierto recelo por aquellos frailes lo suficientemente perceptivos como para darse cuenta de que los motivos de los conversos a menudo obedecían más a un deseo de tener herramientas que a un ferviente interés por la salvación cristiana.[25]

Comenzando en 1709, las misiones se restablecieron o fundaron en Quimirí en el valle de Chanchamayo, Cerro de la Sal, y luego en forma progresiva aguas abajo del Río Perené, en Metraro, Eneno, Epillo, Pichana y San Judas Tadeo de los Autes. Hacia la década de 1720, existían misiones en el Río Mazamari y en un sitio llamado Chavini, no muy distante de la actual Satipo. Algunos de estos establecimientos iniciales contaban con centros satélite de menor envergadura que surgían y desaparecían según las vicisitudes de conversión y la productividad de los suelos locales.[26]

El paso más ambicioso de la campaña misionera fue el ingreso de los franciscanos al Gran Pajonal a principios de la década de 1720.[27] El Pajonal, una meseta de prados ondulados rodeada de implacables cadenas montañosas, alimentó la imaginación de los frailes. Su inaccesibilidad guardaba la promesa de infinidad de almas a la espera de la salvación. La población ashaninka de la región les pareció numerosa a los españoles, con los primeros cálculos que llegaban a los diez mil indígenas. El terreno en sí, que dos funcionarios reales describieron como "del Pajonal, unas ciento y veinte leguas distante de este, es

tierra muy extendida y templada"[28], ejercía una fascinación especial para los españoles agobiados por el calor y la inexorable vegetación de la selva tropical.

Varias expediciones anteriores a la década de 1740 establecieron pequeñas comunidades cristianas en el Pajonal, aunque las dificultades de mantener las comunicaciones con establecimientos tan remotos impidió que esos sitios se consolidaran como misiones estables. En algunos casos la presencia misionera en las comunidades del Pajonal se limitaba a un indígena evangelizado o a unos pocos colonos negros. Los caciques del Pajonal hacían visitas ocasionales a las misiones en las márgenes del Perené y hay pruebas de la circulación de artículos hacia las remotas comunidades del Pajonal. Incluso estos contactos infrecuentes eran excesivos para algunos Pajonalinos: el misionero Juan de la Marca descubrió, mientras realizaba un censo en Sabirochqui, que las mujeres ocultaban a sus hijos porque temían que los franciscanos se los llevaran a la misión de San Tadeo.[29]

Una seria amenaza para la campaña misionera inicial del siglo XVIII fue una rebelión organizada por el cacique Ignacio Torote en 1737. La chispa que encendió este levantamiento quizá haya provenido del padre de Torote, Fernando Torote, a quien el historiador Izaguirre implica en el martirio del Padre Fernando San José en 1724. "Desde aquel año de 1724 en que Torote dejó de ser buen cristiano, para pensar de nuevo en sus antiguas libertades y tener más de una mujer, no contento de entregarse a toda suerte de extravíos, hizo entre los suyos abierta propaganda contra los padres misioneros, tratando de sembrar también la cizaña en el campo de sus enseñanzas."[30]

Sus enseñanzas echaron raíz en su hijo Ignacio. Primero organizó el asesinato de un monje novicio y varios indígenas conversos en Catalipango, luego atacó la misión de Sonomoro, donde murieron tres sacerdotes, un novicio y algunos indígenas conversos. Cuando el agonizante Fray Manuel Bajo le preguntó qué lo había llevado a cometer semejante traición, se dice que Ignacio contestó: "Por que tú y los tuyos nos estáis matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad."[31]

Los españoles llevaron a cabo enérgicas represalias. Si bien Ignacio Torote nunca cayó en sus manos, ejecutaron a tres indígenas en Eneno y colocaron varias cabezas y manos cercenadas en senderos de la selva

para que otros ashaninka pudieran verlas.[32] Amich informa que, cuando interrogaron a los rebeldes acusados, estos declararon que Torote y sus seguidores habían matado a los sacerdotes porque "les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos, porque les mandaban asistir a la doctrina, y estar de rodillas en la iglesia durante la misa, finalmente, porque les prohibían estar casados con muchas mujeres, y también por hurtar las herramientas que estaban en el convento."[33]



¿Por qué los Ashaninka resistieron las misiones con tanta resolución? Después de todo, la superficie real controlada por las misiones de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII era reducida, tanto, de hecho, que el historiador Jay Lehnertz observa un proceso de "enquistamiento progresivo" en los establecimientos franciscanos de la década de 1720 y 1730.[34] El número de indígenas que vivió por largos períodos de tiempo en las misiones era igualmente modesto. Lehnertz señala que la mayor cantidad de residentes para las nueve misiones de la conversión de Tarma se registró en 1718, cuando había 1.287 indígenas. (Esta cifra aparentemente incluye a un buen número de residentes quechua traídos de la montaña para brindar seguridad militar y experiencia en artes esenciales.) Las cifras para años posteriores son considerablemente inferiores; en 1730 apenas alcanzan los 605.[35] Los registros misioneros sugieren que dentro de esta población había una considerable rotación. Muchos más indígenas que los indicados en el censo quizá hayan tenido contacto directo con las misiones, al menos por breves períodos, pero muy pocos se integraron totalmente a ese mundo.

Las incesantes amonestaciones de los franciscanos respecto de la poliginia eran, según mencionamos, una recurrente fuente de conflicto, en especial porque los hombres que solían tener varias esposas eran caciques locales. Presumiblemente los sacerdotes intentaron interferir con las actividades de chamanes y otros predicadores de la religión tradicional, cosa que también habría irritado a los indígenas.

Sin embargo, tal vez lo más significativo fue la asociación de las misiones con las enfermedades. La población indígena de la misión de Eneno, por ejemplo, cayó de 800 a 220 a raíz de una gran epidemia entre

1722-1723, aunque no resulta claro hasta qué punto este rápido decrecimiento no es atribuible a deserciones más que a muertes vinculadas con la enfermedad.[36] Los cronistas franciscanos registran el franco terror de los Ashaninka con respecto a las epidemias, terror que a los españoles les parecía incomprensible ya que ellos eran relativamente inmunes a las enfermedades. Al referirse a la epidemia de viruela que asoló a la misión de Santa Cruz de Sonomoro en 1673, Izaguirre relata:

Este hecho se repite siempre en casos de epidemia entre indígenas: no resisten al horror que les causa el asedio de la muerte. En estas ocasiones se olvidan de las obligaciones de cristiano, dejan a un lado la caridad, desamparan a los enfermos, y no se cuidan sino de evitar la peste.[37]

Los indígenas que superaban su fundado temor a las pestes como para vivir en las misiones, incluso por breves períodos, se vieron sometidos a una disciplina foránea. Para los franciscanos, una rígida división del tiempo y del trabajo era espiritualmente liberadora; para los Ashaninka, ésta negaba la esencia de la vida amazónica, que, aunque no brindara abundancia material, de hecho suministraba un panorama de actividades fluido y constantemente cambiante, asegurado por un alto grado de libertad personal. Basta con leer las pautas para la "organización político-religiosa de las conversiones" para sentir la colisión de culturas:

20. A las cinco y media o a las 6 se tocará la campana y al acto saldrán todos a las puertas de las casas, o a un punto visible para cantar las Ave Marías.

21. Luego todos, hombres y mujeres se pondrán la ropa de iglesia y concurrirán al templo. El Padre les hará rezar todo el compendio de la doctrina cristiana en su idioma, y los jueves y domingos en castellano . . . Se tendrá el cuidado de repetir siempre las mismas cosas, pues sólo así se podrá superar la repugnancia que el indio siente al trabajo, y al progreso que no se logra sin el trabajo . . . .

24. Se promoverá la costumbre de que los indios visiten de noche al Padre, quien junto con ellos se sentará un rato a la fresca. Después que se hayan retirado, el Padre dará una vuelta por la plaza

y por las calles, acompañado de sus fiscales; luego oportunamente se tocará a silencio, los domingos y fiestas a las 10 de la noche.[38]

No sorprende entonces que el índice de "apostasía", calculado por el número de indígenas que escapaba de las misiones, fuera tan elevado. Al responder a las preguntas sobre los motivos de su huida, un indígena le dijo a Fray Simón de Jesús en 1737 que se había ido para "no tener que soportar muchas cosas como por ejemplo tener que pedir permiso todo el tiempo hasta para las cosas más insignificantes... y no sufrir pensando que los padres como Vuestra Merced se llevan a mis hijos y que yo no tendré compañía cuando camine por la selva porque mis hijos están en el convento."[39]

Esta afirmación respecto del control sobre los niños y, sin duda, sobre familias enteras, que a veces eran trasladadas de una misión a otra para los fines de los franciscanos, bien pudo ser el aspecto más opresivo de la experiencia misional desde la perspectiva ashaninka. Los registros de las misiones del siglo XVIII en la selva central guardan un curioso silencio sobre excesos en cuanto a castigos corporales tal como se sabe los franciscanos les impusieron a los indígenas de California y México; no obstante, debe asumirse que tales excesos ocurrieron y que contribuyeron al malestar ashaninka. Si bien los Ashaninka están lejos de ser pacifistas, es dudoso que en su sociedad hayan existido castigos corporales sistemáticos, en especial acompañados por humillaciones públicas. Jay Lehnertz menciona el caso del cacique Mateo de Assia, a quien un franciscano le ordenó que azotara a un ashaninka acusado de tener más de una esposa. De Assia se negó y fue entonces él la víctima de los azotes. Esa experiencia, y la pérdida de cinco de sus hijos en la epidemia de 1737, hizo que el cacique se volviera en contra de los misioneros. En 1742 fue uno de los primeros en unirse al gran levantamiento que comenzó en el Gran Pajonal.[40]

Otro factor que apenas se menciona en los primeros registros misioneros es que los franciscanos utilizaban a indígenas de otros pueblos como guías durante las entradas a territorio ashaninka. Los belicosos Conibo, cuyas tierras en el siglo XVII aparentemente ocupaban los brazos superiores del Río Ucayali, apoyaron a los franciscanos en sus exploraciones a los ríos Perené, Tambo y Ene. El Padre Huerta, por ejem-

plo, señala al describir una expedición de 1686: "Al segundo día de la entrada de nuestro Ene (Tambo actual) saltamos en tierra y sestear por la fuerza del sol y siguiendo algunos rastros de gente a poco trecho llegaron los indios (cunibo) a unos ranchos de campas y cercándolos los saquearon cautivando las mujeres con sus hijos y robándoles cuanto tenían." Stefano Varese argumenta que algunos franciscanos favorecieron el uso de mercenarios conibo en una agresiva campaña de conquista misional hasta que sus planes se hicieron añicos por una revuelta de los Conibo en la década de 1690.[41]

Por último, no debería dejarse de lado la hostilidad generada por filibusteros españoles, tales como Pedro Bohórquez, que hacían uso de las misiones para fines que poco tenían que ver con la conversión de infieles. Aludiendo a este problema, el Padre Amich se queja de que "la voz común de que el Cerro de la Sal estaba lleno de minerales de oro despertó por este tiempo la codicia de algunos españoles, instigados del común enemigo para destruir el trabajo de los operarios de la viña del Señor."[42] Aquí Amich con pesar hace eco de la acusación, presentada por los misioneros católicos en todo el Nuevo Mundo, de que la fidelidad que la Iglesia esperaba ganar a través del amor cristiano se perdió por la ambición de impíos colonos.

Una influencia disociadora rara vez explorada en estudios sobre el medio social en la selva central es la presencia de indígenas que habían huido de las montañas de Huánuco, Tarma, Jauja y Huanta, generalmente conocidos como *retirados*. En 1691, varios andinos atestiguaron que existían dos pueblos importantes en la selva. De hecho, se rumoreaba que una comunidad llamada Pucutuguaru tenía más de seis mil indígenas de las montañas. En 1738, viajeros franciscanos hallaron una comunidad de unos cuarenta apóstatas andinos en la selva; "gente muy holgazana y tan desagradable en apariencia como en comportamiento."[43] Si bien los documentos coloniales exageran la importancia numérica de estas comunidades de prófugos, el contacto entre indígenas de la selva y de los andes con experiencia directa de la crueldad española pudo haber contribuido a la inquietud ashaninka.



Luego de sofocar la rebelión de Ignacio Torote en 1737, los franciscanos tenían motivos para esperar un período de paz en el que podrían ganar almas indígenas. Sin embargo, a fines de mayo de 1742, los residentes ashaninka de misiones sobre el Río Perené de improviso reunieron sus pertenencias y se marcharon. Cuando los frailes les preguntaron por qué se iban, los indígenas respondieron que partían rumbo al Gran Pajonal para ver al Señor Inca que había llegado a un sitio conocido como Quisopango, cerca del Río Simaqui. Bajo la protección del cacique local, Mateo Santabangori, este Inca presidía una corte y prometía liderar a los indígenas en la creación de un nuevo orden en el mundo.

Los primeros informes escritos del mensaje del mesías arribaron a principios de junio de 1742. Un fraile de la misión de San Tadeo, Santiago Vázquez de Caicedo, viajó a Quisopango para conocer a ese misterioso Inca, a quien los indígenas llamaban Juan Santos Atahualpa Apu-Inca Huayna Capac:[44]

Luego que yo entré en el pueblo de Siniaquí a las cinco de la tarde día diez corriente me hallé con multitud de indios puestos en media luna, dije: Ave María y me respondieron: En gracia concebida y luego al punto que yo en lengua de los Andes pregunté: ¿dónde está el inca? cerraron el círculo y me cojieron en medio: luego me echaron mano y despojaron del gualqui, y cruz de chonta que llevaba en la mano; después llegó el inca... me saludó y yo le correspondí, y la primera pregunta que me hizo fue esta: ¿cuánto tiempo ha que nuestro Redentor murió?, respondíle. Le pregunté cómo se llamaba, y me dijo su nombre, preguntéle si era cristiano y respondió que sí . . . Díjele que rezase el Credo y respondió: Creo inunum Deum, etc. después de todo esto me mandó sentar, me dio de comer y me dijo: que el año de cuarenta estaba para venir que no tuvo licencia de Dios y que este año se la dio y viene a componer su reino.[45]

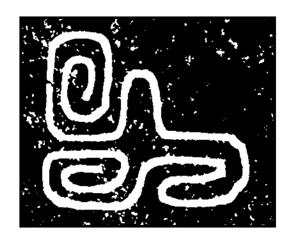
El mesías le explicó al perplejo sacerdote que "el virrey podía tener a bien dejarle tomar posesión de sus reinos, porque de lo contrario a él y a su hijo les tiraría el pescuezo como a unos pollitos."[46] Además, tenía intenciones de consolidar su imperio con la asistencia de "los suyos", los ingleses, quienes atacarían por el mar. Su deseo era ver a los frailes de regreso en España a donde pertenecían, luego de lo cual los hijos de

los Incas serían ordenados sacerdotes; los únicos españoles autorizados para ganar prosélitos en el nuevo reino serían los jesuitas.

Finalizada la audiencia, el Padre Vázquez se apresuró a volver a su misión con el fin de redactar un informe para sus superiores. Pisándole los talones a este relato apareció el testimonio de dos negros, El Congo y Francisco, quienes vacilantes llegaron a la misión de Pichana con una historia sobre su encuentro con el mesías de Quisopango. Entre la información que les fue revelada supieron que Juan Santos procedía de Cusco, que había viajado a "Angola y a los Congos" y que su objetivo no era reemplazar al Cristianismo sino que su control estuviera en manos de los indígenas. Mascaba hojas de coca, que según insistía era una "yerba de Dios y no de brujos como dicen los viracochas."[47]

Las palabras de estos testigos convencieron a las autoridades españolas de que una seria amenaza para su débil control había surgido en el Pajonal. Este desafío debía enfrentarse, presumiblemente con la fuerza militar, antes de que cientos de indígenas llegados a Quisopango en canoa o a pie pudieran unirse en una organizada fuerza combativa. Los acontecimientos muy pronto demostraron que la situación era mucho más peligrosa para el dominio español de lo que habían temido incluso los observadores más pesimistas.

DOS



El regreso del Señor Inca

El cuerpo será del tamaño de Manuel Grande (éste es un negro corpulento que dio de limosna un bienhechor de Lima, para que acompañase a los padres misioneros, como esclavo de nuestras misiones de infieles); el dicho indio es querido; tiene algún vello en los brazos, tiene muy poco bozo, luce bien rapado; en la barba tiene un pelo largo como cosa de tres dedos: es de buena cara; nariz larga y algo cava; color pálido amestizado; el pelo cortado por la frente hasta las cejas, y lo demás desde la quijada alrededor coletado; vestido con una cushma pintada o túnica de algodón; tiene a su lado y a su obediencia las naciones siguientes: la de los cañibos, setibos, jitipos, simirinches, pautiquis, comarosquis, saviroquis: toda la gente de estas conversiones y la de Huancabamba.[1]

Este pasaje, tomado de un informe de Fray Santiago Vázquez de Caicedo a su superior, Fray Joseph Gil Muñoz, es la descripción física más detallada que tenemos de un hombre que pasó a ser conocido en el mundo hispano como Juan Santos Atahualpa, el Señor Inca, o más crudamente, "el Indígena Rebelde".

Juan Santos, un viajero errante de los Andes, proclamaba un mensaje espiritual que en poco tiempo hizo que los Ashaninka y pueblos vecinos abandonaran las misiones franciscanas e iniciaran una resistencia activa en contra del dominio español. El mensaje de Juan Santos, hasta donde lo conocemos, era de énfasis nativista. Buscaba la expulsión de los españoles del Perú y el restablecimiento de una civilización inca, sobre la que reinaría como monarca. Según vimos, una vigorosa tradición de alzamientos ashaninka había echado raíces antes de la aparición de Juan Santos. Lo que sigue resultando misterioso respecto de su movimiento es por qué este nuevo credo –que con sus alusiones al imperio inca era tan foráneo a la práctica política ashaninka como las enseñanzas de los franciscanos- atrajo en algo a los ashaninka. ¿Acaso Juan Santos movilizó en cierta forma una creencia preexistente de renovación del mundo? ¿O fue él quien colocó los cimientos de lo que habría de convertirse en una sólida tradición milenarista? Cualquiera sea la respuesta a estas preguntas, sabemos que los acontecimientos que puso en movimiento irritaron a varios virreyes y a la jerarquía franciscana por más de medio siglo. Más importante aún, esta reacción explosiva a la colonización pasó a ser el patrón simbólico para brotes recurrentes de entusiasmo milenarista entre los Ashaninka en los siglos XIX y XX.



El Marqués de Villa García, Virrey del Perú, estaba perturbado por los informes sobre la aparición de un nuevo Señor Inca en Quisopango. El desbaratamiento de las misiones franciscanas en los poblados de la selva ya era problema suficiente pero el mensaje de Juan Santos estaba también dirigido a millones de andinos. La prosperidad de los colonos españoles y la estabilidad de la colonia dependían de la labor de los indígenas en los campos y en las minas. Un levantamiento general dejaría a los españoles en inferioridad de condiciones y vulnerables en sus puestos fronterizos.

En una nota al rey, Villa García explicaba que "de haberse introducido en las Montañas de los Andes un Indio que, denominándose Inca, intenta coronarse Rey, diciendo restauraría su antiguo Imperio, librando a los naturales de la dominación de los españoles; y con efecto había consegui-

do que algunos bárbaros se le subordinasen, y causar conmoción en los indios, ya convertidos a la fe."[2] El Virrey asignó seis mil pesos y autorizó la distribución de armas de fuego y pólvora del arsenal real de Lima. A don Benito Troncoso y a don Pedro Francisco Arostegui, ambos con el título de gobernadores de frontera, se les encargó la tarea de emplear "los medios mas prontos y oportunos, que aseguren el sosiego de este movimiento con la aprehensión de dicho Indio."[3] Al mismo tiempo, el Virrey autorizó la creación de una fuerza de retaguardia para evitar que alguna "chispa de malestar" se extendiera de la selva a la sierra.

Troncoso lideró su fuerza expedicionaria hacia Sonomoro en setiembre de 1742. Ya se habían registrado las primeras víctimas españolas cuando arqueros indígenas mataron a algunos franciscanos que estaban reparando un puente sobre el Perené. En lugar de esperar una segunda fuerza encabezada por Pedro Milla, que iba a llegar a través de Quimirí, Troncoso avanzó directamente sobre Quisopango, donde se decía que Juan Santos había construido una pequeña fortaleza. En Sonomoro, Troncoso recibió el apoyo de los indígenas locales: un cacique converso de nombre Bartolomé Quintimari proveyó una partida de combatientes ashaninka. Los españoles tomaron Quisopongo y ultimaron a Santabangori, el cacique que le había dado acogida a Juan Santos en el Pajonal. El propio Juan Santos no se encontraba por ningún lado.

Entretanto, el destino de la partida de Milla estableció el patrón para campañas posteriores contra el nuevo Señor Inca. Hubo desalentadoras demoras en organizar la expedición. Una vez que las tropas arribaron al Cerro de la Sal, se vieron afectadas por enfermedades, el tedio de una moral debilitada y el acoso de indígenas furtivos que jamás parecían enfrentar a los españoles en una contienda justa a campo abierto. Milla decidió seguir adelante para reunirse con Troncoso en Sonomoro. Pero a esa altura los indígenas estaban organizados: a cada paso del sendero surgía una nueva emboscada. Cortaron la retirada de Milla. Para cuando los hombres lograron pelear su retorno al Cerro de la Sal y Quimirí, casi todos habían sido heridos.

La estación de lluvias de fines de 1742 y principios de 1743 estuvo en manos de los rebeldes. En agosto de 1743, la estación seca, Juan Santos pasó a controlar la misión de Quimirí, luego de dejar que los residentes franciscanos partieran para Chanchamayo. Amich informa que el Inca arribó con "dos mil indígenas de varias naciones", cifra que,

de ser exacta, representa una sorprendente fuerza combativa de pueblos cuyas reuniones tradicionales rara vez superaban el centenar. Llegó un mensaje a Chanchamayo donde se indicaba que Juan Santos no tenía intenciones de causar daño a sus hijos andinos. Con esta noticia, "tuvieron los indios grandes festejos, bailes y borracheras, celebrando como los Chunchos la venida de su Inca."[4]

El Virrey y sus asesores decidieron que Quimirí debería recuperarse y fortificarse como un área donde estacionar tropas para el asalto final sobre los infieles. También esperaban que el fuerte sirviera para controlar el movimiento de espías y agitadores hacia las montañas. El Corregidor de Tarma, General Alfonso Santa y Ortega, fue designado comandante de la expedición. También enviaron a la zona al gobernador de frontera Benito Troncoso, veterano de la primera incursión a territorio rebelde.

La desastrosa segunda campaña que se inició en octubre de 1743 está documentada en un diario que supuestamente llevaba el secretario de Benito Troncoso. De camino entre Acobamba y Oxapampa, el reducido ejército de Troncoso sufre la deserción de los Huarochirí encargados del transporte del equipaje. Las tropas marchan arduamente por la difícil senda, quejándose de las raciones insuficientes y soportando lluvias torrenciales. Un soldado se hiere gravemente la pierna en una caída "y todos se lastiman de oírle tantas quejas, y fué por quererse quedar a mula montado en los malos pasos."[5] La moral está muy baja y la disciplina cada vez más desgastada. Al norte de un sitio llamado Naranjuyo encuentran el cuerpo de un colono de nombre Suárez, evidentemente asesinado por los indígenas. El sacerdote le administra los últimos sacramentos ante las tropas reunidas.

El secretario de Troncoso registra el interrogatorio a indígenas capturados por los soldados cuando se acercan a territorio rebelde. Uno es un chuncho de Quimirí, Simonga Baquero, que se niega a hablar "o sea por ser un gran bruto o por ser un gran perro." Un cautivo andino, Pedro Pulipunche, resulta más locuaz. Describe los recursos de los rebeldes, que ahora incluyen armas de fuego obtenidas durante el saqueo a la hacienda de Suárez. Hay planes en marcha para la fortificación de Quimirí en caso de un ataque español. Los rebeldes tienen contactos con indígenas andinos en Jauja y una red de espías en todas partes. Entre los seguidores de Juan Santos hay un grupo de cincuenta y dos esposas y viudas andinas, lideradas

por una mujer negra, antigua esclava de doña Ana de Tarma. El Inca quiere que los franciscanos sean remplazados por jesuitas, con quienes está dispuesto a negociar la paz. Los Simirinchi que mataron a Suárez adornan sus collares con los dientes de la víctima. Cuando el Rebelde se crispa de furia, "dicen que la tierra tiembla de miedo."

Caen más sospechosos en manos españolas. Un negro de nombre Simón intenta convencer al General Santa de que una gran fuerza de indígenas rebeldes aguarda a los españoles en Quimirí. Pero los españoles especulan que es parte de una campaña de desinformación llevada a cabo por los espías de Juan Santos. Dos indígenas declaran que Juan Santos tiene un "ministro", un indígena de 130 años, de Huamanga, a quien el Señor Inca trata con deferencia. Juan Santos luce la insignia de la familia real inca, se hace llamar don Juan Santos Huaynacapac Apu-Inca y lleva una vida de asceta: come con frugalidad, masca sólo pequeñas cantidades de coca y evita el contacto con las mujeres. Les dice a sus seguidores que el éxito es inevitable gracias al apoyo de "mi Señor Jesucristo, y su Santísima Madre porque ya es tiempo que nos restituyan el Imperio de nuestro Inca."[6]

En la décimosegunda jornada de la expedición las tropas entraron en contacto con las fuerzas rebeldes. Aparece un grupo mezclado de indígenas andinos y amazónicos. Los españoles cargan. Los indígenas se desvanecen en la selva mientras los españoles arrojan granadas y vociferan "¡Viva el Rey de España!". Los españoles entran a Quimirí sin oposición. Parece que la expedición será un éxito sorprendente.

Los españoles empiezan a fortificar Quimirí y a tratar de seducir a los residentes de la comunidad para que regresen ofreciéndoles alimentos y promesas de una amnistía. Diversas informaciones sobre los rebeldes se filtran al campamento a través de los soldados que recorren la selva en busca de indígenas. Pero la disciplina sigue deteriorándose: un soldado mata a otro de un sablazo. Peor aún, llegan noticias de que una fuerza rebelde al mando de Antonio Gatica ha tomado el poblado de Huancabamba con una fuerza de 150 chunchos y andinos. Gatica y sus hombres se encargan de que Juan Santos ingrese al pueblo con toda la pompa de un Señor Inca. Se dice que la fuerza rebelde alcanza los 500 efectivos.

El 8 de noviembre, el General Santa parte rumbo a Tarma, dejando al Capitán Fabricio Bartoli al mando de una fuerza de noventa y seis hom-

bres. Troncoso y su secretario los siguen al poco tiempo. El fuerte de Quimirí dispone de cuatro cañones pequeños y cuatro grandes, 3.464 balas de plomo para rifles y cañones, varios toneles de pólvora, tres cajones llenos de granadas más otro ya abierto; también reciben instrucciones de enviar un mensaje a Tarma si se necesitan refuerzos.

Aquí finaliza la información útil brindada por el diario del secretario de Troncoso, a excepción de una anotación, alrededor de una semana después de su partida de Quimirí, en la que comenta "la fúnebre y horrible noticia" de una nueva serie de ataques rebeldes.

Los indígenas les habían asestado a los españoles un devastador revés. Los rebeldes atacaron una caravana de mulas con suministros para Quimirí y mataron a diecisiete. Luego sitiaron a las tropas de Bartoli en el fuerte. Las descripciones sobre el episodio varían en detalles significativos, aunque la mayoría coincide en que Juan Santos les ofreció a Bartoli y a sus hombres una tregua para que pudieran retirarse de Quimirí a Tarma.[7] Con la expectativa de que Troncoso cumpliría la promesa de enviar refuerzos en cualquier momento, Bartoli se mantuvo firme.

Entre el 24 de noviembre, cuando el Padre Lorenzo Núñez arribó a Tarma con las noticias del ataque, y el 3 de enero de 1744, cuando la expedición de rescate de Benito Troncoso se encontró bloqueada en el Río Chanchamayo por el fuego constante de indígenas y negros que portaban armaduras y vestimentas que sólo podían provenir de las tropas de Quimirí, Bartoli y sus hombres fueron superados y asesinados. El secretario de Troncoso concluye su lúgubre diario con la noticia de que a los cuerpos de Quimirí les faltan las cabezas "pues las cocinan los chunchos y las comen."[8] Las informaciones sobre la masacre causaron pánico en Tarma, pues los colonos temían un inminente ataque desde las montañas.

Acicateado por el pasmoso fracaso de las campañas españolas y debilitado por su avanzada edad, el Virrey recurrió a una política dilatoria que consistía en cortar los suministros a los rebeldes. El gobierno prohibió el tráfico de hachas y cuchillos pero no emprendió nuevas expediciones punitivas. "Consideré que el repetir entradas a la Montaña, sería consumir gente, armas y caudales, sin utilidad", le escribió Villa García al rey el 16 de agosto de 1744. El problema, explicaba, era la naturaleza escurridiza del adversario de los españoles:

Porque en ella residen los Indios, más como fieras que como racionales; allí se mantienen de la pesca y de la caza, sin reducirse a compañía civil, esparcidos en cortas habitaciones, que forman de árboles en el sitio que les parece, y mudan a su antojo; la mayor fuerza la burlan con la fuga, porque ni hay río, por rápido que sea, que no pasen a nado como peces, ni montaña, por grande e intrincada, que como fieras no penetren; en ellas mismas hallan su más gustoso alimento en las sabandijas, culebras y animales inmundos, de que abundan; y sólo siembran, rozando un poco el monte, la semilla de maíz y de unas raíces que allí llaman yucas, que les sirven de pan; allí tienen armas en las maderas, de que forman sus flechas y macanas o espadas que labran de chonta, que es un palo pesado y de dureza, capaz de admitir bastante filo, de que usan con agilidad y destreza; no visten otras ropas que una dilatada, que llaman cushma, que les cubre todo el cuerpo, y tejen de mucho algodón que allí se produce . . . [Q]ue sería lo mismo invadir los bárbaros en las montañas, que querer castigar o reducir los brutos en sus bosques, donde la misma naturaleza les ha formado invencible resguardo . . .

En la misma carta el Virrey describe al líder rebelde:

Que el Indio introducido con título de Inca, según las noticias adquiridas de los que le han comunicado y vieron en Quimiri, es un impostor que persuade a los bárbaros, que domina sobre los elementos; que infaliblemente morirán los que le persiguen, que puede convertir las piedras en oro y metales preciosos, que a su Imperio temblará la Tierra, por ser enviado del Cielo, para establecer el de los Incas, y expeler los españoles; y se ha adquirido el obsequio de estas falsedades . . .[9]

El Virrey autorizó una misión diplomática de jesuitas para que vieran si Juan Santos cumpliría con su promesa de permitir que la Compañía de Jesús evangelice la zona antes controlada por los franciscanos. Aparentemente dos jesuitas ingresaron a la selva en 1745 para hablar con los líderes rebeldes pero los detalles de las negociaciones están rodeados de misterio. Lo único que se sabe es que los sacerdotes regresa-

ron a Lima sin sacarle concesión alguna a Juan Santos. Los constantes intentos de persuadir a los caciques ashaninka de traicionar a Juan Santos –sobre lo que existen reiteradas, aunque veladas, alusiones en la correspondencia colonial- resultaron igualmente infructuosos.

En julio de 1745, el octogenario Villa García fue reemplazado en sus funciones de virrey por José Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda, y uno de sus mandatos fue sofocar la rebelión de la selva lo más rápido posible. Pero la ambición obstruyó su decisión táctica: a principios de 1746 fuerzas que sumaban más de ochocientos hombres, al mando del General José de Llamas y del infatigable Benito Troncoso, intentaron marchar sobre territorio rebelde durante la estación de lluvias. El barro, las lluvias, las enfermedades y el hambre lanzaron un asalto frontal contra la expedición, a lo que se agregó un desmoralizador mar de fondo causado por ocasionales escaramuzas con indígenas hostiles. La campaña finalizó en un fracaso total.

Entretanto, Juan Santos llevó a cabo un audaz ataque a plena luz del día contra el poblado de Monobamba, ubicado en la provincia de Jauja, en el que al menos treinta y dos personas murieron. Cualquiera haya sido la reacción del Virrey Manso ante el rumbo desastroso tomado por la lucha contra los rebeldes, ésta se perdió en la ráfaga de correspondencias que surgió a partir de un gran terremoto que sacudió a Lima hacia fines de octubre de 1746. Luego del temblor, se produjo un maremoto que arrasó con casi todo el puerto del Callao y sus habitantes. Las aguas destruyeron o hicieron varar las naves allí fondeadas.

Los cuatro años siguientes pasaron sin mayores triunfos para ninguna de las dos partes. Los franciscanos intentaron una reconquista pacífica enviando grupos de frailes a la zona tomada por los rebeldes. Uno de ellos, al ingresar a través de Huanta, fue masacrado cerca del Río Mantaro; una segunda comisión, que logró establecer contacto directo con Juan Santos, regresó sana y salva pero sin obtener ningún cambio en la situación. En 1750, las rebeliones ocurridas en las montañas de Huarochirí, Lambayeque y Canta, así como una conspiración en Lima, dieron crédito a los argumentos de Juan Santos respecto de una inminente revuelta panindígena en contra de los españoles. No obstante, a diferencia de la tenaz rebelión de la selva, estos levantamientos se sofocaron con brutal eficiencia.



Los estudios sobre Juan Santos Atahualpa se vieron frustrados por el escaso número de documentos con información de primera mano acerca de su persona y del movimiento social que engendró. Luego de que las hostilidades se formalizaron, por supuesto las comunicaciones entre las fuerzas del Indígena Rebelde y los españoles se limitaron. Aunque abundaban los relatos sobre Juan Santos entre los funcionarios coloniales españoles, muy pocos de estos son confiables. La documentación sugiere que el Rebelde enviaba cartas o comunicados a las autoridades coloniales pero se ignora su paradero. Las investigaciones peruanas del siglo XX suelen describirlo como un héroe nacionalista que asestó uno de los primeros golpes importantes a favor de la independencia del Perú. Los historiadores con tendencias populistas lo ven como un temprano representante del fidelismo, las guerrillas de Fidel Castro contra la opresión colonial. Así, mientras que las fuentes del siglo XVIII lo pintan como un hereje y un impostor, la hagiografía del siglo XX percibe a Juan Santos como un "hombre superior, dotado de gran inteligencia, facilidad de palabra; además del quechua, español y latín, que ya poseía, asimiló rápidamente el francés y el inglés, lo que le permitió entablar conversaciones con los ingleses, entonces en guerra con España."[10] Pero los objetivos de Juan Santos, tanto políticos como religiosos, poco tenían en común con la visión del Perú republicano o con la izquierda radical del siglo XX.

Las pruebas que existen nos dan cuenta de la siguiente información: Juan Santos, quien muy probablemente llegó de la ciudad imperial de Cusco, arribó al Gran Pajonal en compañía de un cacique simirinchi (Piro) llamado Bisabequí. Qué fue lo que lo condujo a ese remoto lugar resulta poco claro, aunque el antropólogo Stefano Varese afirma que Quisopango era un sitio adecuado para sus fines. En primer lugar, porque estaba alejado del control militar español y, en segundo lugar, porque en ese poblado vivían varias familias Ashaninka reubicadas a la fuerza por los franciscanos y que, por lo tanto, abrigaban pensamientos de rebelión.[11]

No cabe duda de que Juan Santos recibió una educación formal, probablemente en un seminario jesuita de Cusco. La mayoría de los estu-

diosos creen que estaba vinculado con un sacerdote jesuita como sirviente o novicio. Bien pudo haber viajado a Europa y sus ideas revolucionarias parecen haberse inspirado a raíz de una visita a misiones católicas en Africa, donde había sacerdotes negros integrados en cierta medida a las actividades misionales.

Se dice que su arribo a la selva se debió a que escapaba de un proceso criminal en Cusco, quizá por el asesinato de su maestro jesuita, teoría que no cuenta con el aval de los registros escritos. Juan Santos alegó estar trabajando de común acuerdo con los ingleses. Un ataque del vicealmirante inglés George Anson sobre la ciudad costera de Paita a fines de 1741 dio crédito a sus afirmaciones, si bien ningún historiador ha demostrado que los ingleses fueran co-conspiradores del levantamiento de la selva.[12] Un informe casi inverosímil adjudica el despertar de los impulsos rebeldes de Juan Santos a una conversación que oyó por casualidad entre dos jesuitas. Los sacerdotes pasaron a su lado mientras dormitaba en un banco. Entonces, uno le comentó al otro: "Vean aquí a quien pertenece el reino del Perú, por no haber otro más cercano al Inca del Perú; éste está a pique de levantarse con el reino algún día ." Dicen que Juan Santos pensó: "Luego a mí me toca este imperio: veremos, veremos cómo estamos."[13] Por último, circulaban historias de que había estado viajando por las montañas desde 1729 o 1730 para tramar su rebelión con los caciques locales. Tal como señala Varese, esto implicaría que comenzó a hacer planes para un levantamiento a los dieciocho años, incluso antes de su viaje a Europa y Africa.[14]

¿Qué objetivos perseguía Juan Santos? Su meta principal era expulsar a los españoles y a sus esclavos negros del Perú. Luego restauraría el reinado inca, estando él a la cabeza por derecho de sucesión y voluntad divina. Los indígenas difundirían su propio cristianismo. El imperio unificaría a los pueblos indígenas del Perú y pondría fin a los abusos de los señores españoles.

La mayoría de los historiadores peruanos han supuesto que la visión del mesías respecto del movimiento era compartida en su totalidad por sus seguidores indígenas. Sin embargo, hay indicios de que los pueblos de la selva que se unieron a la causa de Juan Santos no estaban tan entusiasmados como el mesías mismo en cuanto a las perspectivas de una renovación cristiana. El testimonio de dos negros –El Congo y Fran-

cisco- incluye la observación de que los "Amajes, Andes, Cunibos, Sepibos y Simirichis", que rendían obediencia a Juan Santos clamaban que "no quieren padres, que no quieren ser cristianos", mientras intentaban convencer a Juan Santos de que deberían matar a los cautivos negros. Pero se nos informa que "el Inca a todo eso se opone; y en hablándole de eso les riñe; hacen los indios, tanto cristianos como infieles muchos bailes y están muy contentos con su nuevo rey."[15]

Una de las ironías de la historiografía moderna peruana con respecto a Juan Santos es que, si bien se lo celebra como un héroe nacional, los analistas se esfuerzan en describirlo como alguien respetuoso de la fe católica. Por ejemplo, el útil compendio de documentos coloniales de Francisco Loayza referidos al alzamiento está sembrado de concisas notas al pie que arrojan dudas sobre cualquier afirmación de que Juan Santos adhiriera a creencias heréticas o, peor aún, de que participara en la profanación de iglesias o capillas, tal como en su momento alegaron los franciscanos.[16] Reconociendo que el Rebelde pudo haberse desviado de la ortodoxia católica en algunas ocasiones, el historiador Mario Castro Arenas racionaliza sus excesos: "Hay la posibilidad de que Juan Santos, en su afán de difundir el contenido religioso-social de su mensaje, se apartara de la ortodoxia, quizá más por propósito de vulgarización que por desnaturalizar los textos sagrados."[17]

No obstante, desde una perspectiva antropológica es difícil imaginar que un movimiento semejante no se desviara sustancialmente de la ortodoxia católica. Muy pocos valores de los franciscanos habrían sido reconciliables con aquellos de los seguidores ashaninka o piro de Juan Santos. Este trató de doblegar el entusiasmo anticlerical de los rebeldes indígenas pero, con el fin de que su mensaje tuviera sentido para ellos, habría tenido que adaptarlo a la cosmovisión que prevalecía en ese momento. En todo caso, lo que los indígenas oyeron de boca de Juan Santos probablemente fuera muy diferente de la perspectiva del mesías mismo. Teniendo en cuenta el abismo cultural entre el líder andino y sus seguidores amazónicos, apenas podría haber sido de otro modo.

¿Acaso el poder de persuasión de Juan Santos dependía de su familiaridad con el chamanismo de la Amazonía, tal como algunos han sugerido?[18] Si bien Juan Santos pasó a ser identificado con héroes culturales o incluso con deidades en el pensamiento indígena, parece improbable que haya logrado adquirir las capacidades chamánicas adecuadas en

cuanto arribó al Gran Pajonal. Los informes que circulaban durante la rebelión indican que Juan Santos hablaba ashaninka y posiblemente piro; sin embargo, es inconcebible que en sus primeros contactos pudiera disponer de las sofisticadas habilidades lingüísticas y del conocimiento esotérico demostrado por todos los chamanes ashaninka.

La investigación etnográfica entre los Ashaninka de la actualidad revela que el Inca –una figura presumiblemente derivada de la sociedad homónima- es considerado como un personaje poderoso y revitalizador, aunque no podemos saber si esta creencia existía en el siglo XVIII y si le permitió a Juan Santos establecer su ascendiente. Resta la posibilidad de que los Ashaninka hayan impuesto su propio significado al mensaje de Juan Santos, significado que se superponía lo suficiente con el que les transmitía el mesías como para que hicieran causa común en contra de los españoles.

Al buscar las fuentes de la ideología mesiánica y milenarista detrás del apoyo ashaninka a Juan Santos, no deberíamos ignorar la contribución de los misioneros franciscanos. El historiador John Leddy Phelan ha demostrado que existían fuertes tendencias milenaristas –que Phelan denomina como una forma de "misticismo apocalíptico"- dentro de la orden franciscana, en especial en el Nuevo Mundo. Estas corrientes provenían del abad Joachim de Fiore, del siglo XII, cuyas profecías renacieron entre los franciscanos de los siglos XVI y XVII, entre los que encontramos al influyente historiador franciscano Gerónimo de Mendieta (1525-1604).[19] Algunos franciscanos con tendencia apocalíptica propusieron que la historia humana se dividiera en tres edades: la Edad del Padre, correspondiente al mundo del Antiguo Testamento; la Edad del Hijo, es decir, la era cristiana; y la Edad del Espíritu Santo, que llegaría con una purificación espiritual universal. En la Edad del Espíritu Santo, los justos asumirían una existencia espiritual en la que todas sus necesidades quedarían satisfechas.[20]

Los debates sobre la importancia moral del Nuevo Mundo y sus pueblos pasaron a tratar la cuestión de la naturaleza especial de los indígenas. Para algunos analistas, la desnudez que caracterizaba a los indígenas de las regiones tropicales evidenciaba su inocencia esencial. El descubrimiento de seres humanos que parecían carecer de la obsesión europea por el poder y el poseer alimentó sueños utópicos entre filósofos del Viejo Mundo como Thomas More. Los españoles con convicciones utó-

picas consideraban que la importación de los vicios del Viejo Mundo significaba la corrupción de un reino puro, creencia que los llevó a tener conflictos con las autoridades seculares de España.

El santo que mejor representó la tendencia utópica del pensamiento franciscano en el Nuevo Mundo fue Francisco Solano (1549-1610), canonizado en 1726. Un retrato de San Francisco Solano en el convento franciscano de Los Descalzos en Lima muestra al monje pisando a un soldado español mientras recibe la corona inca de manos de un querubín. El santo se destacó tanto por su prodigiosa habilidad para convertir a los indígenas como por sus denuncias públicas sobre la depravación moral de la sociedad española en Perú.[21] Con su pose de aplastar la decadencia española con el pie, San Francisco Solano invierte las representaciones tradicionales de Santiago Mataindios, que habitualmente figura a caballo aplastando incas.[22]

Si bien parece probable que algunos de los franciscanos que catequizaron a los Ashaninka hayan visto sus misiones como una oportunidad para crear una espiritualidad alejada del mundo que habría de sobrevivir a la destrucción divina de la sociedad española, poco sabemos del contenido de las primeras enseñanzas franciscanas en las misiones de Perené. No obstante, resulta difícil imaginar que los elementos del misticismo apocalíptico franciscano no hayan podido cruzar la barrera cultural entre el sacerdote español y su grey ashaninka. Luego, los Ashaninka readaptaron este principio milenarista para satisfacer las necesidades de su propia situación.



Un rasgo curioso del movimiento de Juan Santos Atahualpa es el lugar cambiante de los negros en la ideología y la táctica del levantamiento. Todos los informes iniciales del mensaje del Rebelde hacen hincapié en el fuerte sentimiento en contra de los negros de Juan Santos y sus seguidores indígenas. Los Ashaninka aterrorizaron a Francisco y El Congo, quienes escaparon sólo gracias a la intervención directa de Juan Santos. El mismo mesías expresaba su desdén por los negros: "Llama a todos los indios como decimos, pero que no vayan a negros ni españoles, a su presencia, que son todos unos ladrones, que le han robado la

corona..."[23]. Los motivos de esa hostilidad son obvios: los franciscanos utilizaban esclavos negros para imponer el orden en la frontera de las misiones. En algunos casos, los negros armados servían como la primera línea de defensa para enfrentar ataques indígenas. Un negro de nombre Antonio Gatica, por ejemplo, ingresó al Pajonal con el cacique Mateo de Assia en 1729 para establecer contactos misioneros con los grupos de la zona; en documentos posteriores se elogia a Gatica por haber reunido a treinta y seis parientes de Ignacio Torote luego de la masacre de 1737 en Sonomoro.[24] Anteriormente había sobrevivido a la emboscada que en 1719 habían tendido arqueros indígenas en un sitio llamado Caco, cerca de Metraro.[25]

Sin embargo, al poco tiempo de que Juan Santos comenzara a controlar Quisopango, Gatica se transformó en uno de los hombres de confianza del mesías, quizá el líder militar más eficaz del movimiento rebelde, aunque sólo uno de los tantos negros que desempeñaron un papel destacado en la lucha. Al menos algunos negros lograron persuadir a Juan Santos y a los indígenas de que les convenía aceptar que esclavos renegados se unieran a la rebelión. En cierta medida ya se habían integrado a la sociedad ashaninka: hacia la década de 1740, muchos negros se habían casado con mujeres ashaninka y así se habían forjado vínculos familiares con indígenas de las misiones. El historiador franciscano Antonine Tibesar informa que Antonio Gatica, por ejemplo, contrajo matrimonio con Margarita Appiñur, la hermana del cacique Mateo de Assia. Gatica era sólo uno de los cinco negros de la misión de Eneno que para 1735 se habían casado con miembros de familias indígenas.[26]

En vista de su opinión negativa respecto de los esclavos, resulta irónico que el contacto que tuvo Juan Santos con las misiones católicas del Africa negra haya sido el catalizador para su visión de autonomía indígena. "Dice que estuvo y viene de Angola, y de los Congos . . . entre los negros ha visto él Padres negros, con barbas largas, diciendo Misa, y que aunque no sean blancos, como los españoles, bien pueden ser padres y sacerdotes."[27] Si bien Juan Santos veía a los negros como un pueblo oprimido que se había encargado del culto cristiano en su tierra natal, también tenía que enfrentarse a su papel de asesinos ocasionales de indígenas. Fueron quizá las habilidades tácticas de negros como Antonio Gatica lo que convenció a Juan Santos de dejar a un lado sus prejuicios y aceptar que se unieran a la rebelión. No podía darse el lujo de

desdeñar su conocimiento del armamento y las técnicas guerreras de los españoles.



Las fuerzas de Juan Santos volvieron a ponerse en movimiento en 1751, dirigiendo sus ataques aguas arriba del Río Sonomoro. Hacia 1752, según el antropólogo Stefano Varese, todo el territorio tradicional de los Ashaninka, Piro y Yanesha había sido devuelto al control indígena.[28]

Siguiendo las huellas de los soldados que habían evacuado el fuerte de Sonomoro para dirigirse a la comunidad andina de Andamarca, el ejército rebelde avanzó con paso regular hacia las montañas en agosto de 1752. Los pequeños poblados de Ata y Runatallo cayeron en manos de Juan Santos. Los oficiales de la milicia local despacharon mensajes urgentes con el fin de pedir refuerzos al Corregidor de Jauja, el Marqués de Cassatorres, pero los españoles sólo hicieron débiles esfuerzos para montar una defensa creíble.

Reunidos en las afueras de Andamarca, los rebeldes enviaron a un mensajero de nombre Domingo Guatay para ofrecerles a los defensores del pueblo las condiciones de una rendición pacífica. La oferta fue rechazada y, según testigos, Domingo Guatay evitó que le dispararan a quemarropa gracias a que pudo esquivar el estallido del mosquete a último momento. El ejército de chunchos –una vez más calculado según testigos entre 700 y 2 000 efectivos- avanzó sobre el poblado. Pero entonces, posiblemente a raíz de la intervención de un espía rebelde llamado Juan Campos, líder de las fuerzas defensivas, el pueblo de Andamarca depuso las armas y se unió a las filas de los insurgentes. "Le besaron manos y pies al Rebelde, que se distinguía por dos cushmas que traía, la una negra debajo y la otra colorada encima, y como una cinta en la cabeza que se la ciñe, y llanques a los pies", informó el testigo Juan Bautista Coronado en una declaración posterior.[29] "Es nuestro Inca ", dicen que gritaban los andinos.[30]

La ocupación de Andamarca duró sólo tres días. Los rebeldes encarcelaron a los dos sacerdotes residentes; las fuentes difieren en cuanto a si los insurgentes fueron los responsables de la quema de una capilla. Los contrariados clérigos señalaron que las enseñanzas de Juan Santos incluían la blasfema declaración de que "es el Espíritu Santo, que sólo

él tiene potestad en la América, de quien es Dios absoluto." Peor aún, alegaba que, mientras Jesús era un pecador, "Su Dios Inca, aunque hombre, no ha pecado. Niega a María Santísima; y dice que él es hijo de la virgen Zapa Coya."[31] Los rebeldes se apoderaron de todas las provisiones que encontraron en el pueblo y regresaron a la selva. La misión española de rescate arribó a tiempo como para capturar a dos supuestos espías, que fueron conducidos a Jauja y ahorcados sumariamente.[32]



Uno de los grandes misterios de la rebelión es por qué la incursión de 1752 a las montañas de Andamarca –quizá la campaña más audaz de todo el levantamiento- resultó ser el último encuentro armado entre Juan Santos y las autoridades coloniales españolas. Agotados por el fracaso de las costosas entradas a la selva, los españoles se resignaron a una estrategia meramente defensiva restringiendo la comunicación entre la selva y las ingobernables áreas andinas. Parecen no haberse dado cuenta de que la rebelión había perdido ímpetu hasta 1756, cuando una reducida fuerza expedicionaria no halló oposición en el transcurso de una breve incursión a Quimirí.[33] Por último, los españoles se percataron de que el nuevo Señor Inca había desaparecido tan inexplicablemente como había llegado.

¿Qué pasó con Juan Santos? Como cabe suponer, existen versiones contradictorias respecto de su muerte. En 1766, un franciscano oyó de boca de los Conibo que Juan Santos había muerto en Metraro: "Que delante de ellos desapareció su cuerpo echando humo." El franciscano interpretó estas palabras como una prueba de que Juan Santos había sido arrojado al infierno y, por lo tanto, se horrorizó cuando los Conibo insistieron en que estaban "muy satisfechos de las instrucciones y errores que les instruyó su maestro."[34] Circularon historias de que Juan Santos se había desalentado ante su fracaso por conquistar Perú; sospechando de su subordinado, Antonio Gatica, lo había mandado envenenar. Más tarde, según el relato, Juan Santos corrió igual suerte. Una expedición de fines del siglo XIX notifica que Juan Santos murió en el transcurso de una borrachera ashaninka: "Un indio émulo de Santos, que tomaba parte en la fiesta, para cerciorarse si este era realmente hijo de la

Divinidad, e invulnerable por consiguiente, le asestó una pedrada, lanzada con una honda, que le hirió gravemente y de cuyos resultados murió."[35]

Informes apenas más verosímiles dan cuenta de rituales en honor de Juan Santos mucho después de su muerte. Durante su exploración de los ríos Perené y Tambo en 1876-1877, el ingeniero Arturo Wertheman supo por informantes piro que "cada año en una época fija se reúnen los Campas en un pueblo del Pajonal, con el objeto de celebrar las glorias militares de Santos Atahualpa; lo que efectúan con gran ceremonia sacando en procesión su espada i finalizando todo con grandes fiestas."[36] Una expedición llevada a cabo en 1891 dijo haber ubicado el sepulcro del Inca en Metraro, donde los indígenas "iban a celebrar fiestas en homenaje a la memoria de su valiente caudillo y cada año cambiaban por una nueva túnica colocada sobre el túmulo."[37]



El legado de la pasión nativista de Juan Santos fue a la vez práctico y simbólico. Aunque la amenaza militar por parte de los rebeldes se había desvanecido hacia mediados de la década de 1750, las dolorosas pérdidas sufridas por los españoles en la década anterior los volvieron renuentes a cambiar de una postura defensiva a una reconquista agresiva de la selva central. El esfuerzo misionero franciscano había perdido impulso y los pedidos para un mayor apoyo del rey cayeron en oídos indiferentes. Los indígenas siguieron mostrando una hosca reticencia a cooperar con el restablecimiento de las comunidades misioneras perdidas. Una nueva rebelión que estalló entre los indígenas Pano del Ucayali en 1766, y que influyó incluso aguas arriba entre los Ashaninka de Río Tambo, echó por tierra las esperanzas de que el poder de las enseñanzas de Juan Santos estuviera menguando[38]. "Los perjuicios que Juan Santos Atahualpa ocasionó con su rebelión fueron innumerables", se lamenta el fraile franciscano Dionisio Ortiz. "Uno de los peores, que el indígena volviera otra vez a su primitivo estado de fiereza y salvajismo." Irónicamente, Fray Ortiz dice que la culpa del éxito de la rebelión está en la educación ejemplar que los franciscanos les brindaron a los caciques indígenas, "que por lo mismo ya habían salido del estado de salvajismo

y aprovecharon de elementos formados por los emisarios de Dios."[39] Los franciscanos recién pudieron restablecer una misión estable entre los Ashaninka a mediados del siglo XIX, y en algunas áreas remotas como el Gran Pajonal el renacimiento de las misiones sólo tuvo lugar varias décadas más tarde.

El impacto ideológico de la rebelión es más difícil de apreciar. En el siglo XX los observadores de la vida ashaninka han encontrado muy pocas historias sobre Juan Santos, aunque existen muchas versiones de un mito referido a un héroe cultural llamado Inca. La mayoría ha supuesto que estos relatos son una introducción reciente al amplísimo *corpus* de mitos ashaninka pero no se sabe a ciencia cierta ni cuándo ni cómo pudieron haberse incorporado.

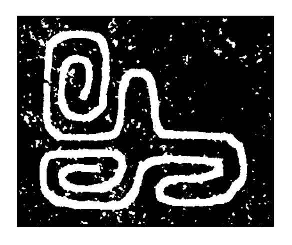
¿Acaso las creencias ashaninka respecto del Inca se remontan a algún contacto que tuvieron con los últimos gobernantes incas, que habían buscado refugiarse en la selva occidental luego de ser derrotados por los españoles en el siglo XVI? En un escrito de 1665, el franciscano Biedma informó haber entrevistado a un ashaninka que le habló de un gran gobernante de la selva de nombre Gabeinca o Enim. Este Enim reconocía como vasallos a los Ashaninka, Conibo y otras naciones, que le pagaban tributo con plumas exóticas y otros productos de la selva.[40] Si bien hay muchos motivos para sentirse escéptico respecto de la exactitud de la información, esta sin duda sugiere que los Ashaninka tenían un vasto conocimiento de la pompa y circunstancia inca ya en los albores de la historia de su contacto con los europeos.

Las historias ashaninka explican que, en una época, Inca controlaba la creación de todos los artículos comerciales importantes: telas, herramientas de metal, armas de fuego, maquinaria y ollas de metal. Según los relatos, por culpa de la conducta pecaminosa del hijo de Inca, los viracochas –europeos en general, aunque en este contexto particular se refiere a los españoles- emergen de un lago de la selva y emprenden una campaña de exterminio contra el pueblo Ashaninka. Los españoles capturan a Inca y, en algunas versiones, lo decapitan. Un hombre ashaninka del Río Ene se refirió en 1982 a la muerte de Inca: "Era *Itomi Pavá*, Hijo del Sol. ¿Por qué lo han degollado? Los viracochas agarraron su corona, su olla de barro y su cuerpo y se los llevaron."[41] La mayoría de las versiones del mito terminan explicando que los blancos ahora poseen la cabeza de Inca, cabeza que aún sigue con vida y les provee de todos los

elementos valiosos que les faltan a los Ashaninka. Los indígenas volverán a ser ricos cuando recuperen el control de la cabeza de Inca, o cuando un Inca resucitado vuelva a estar con ellos.[42]

La historia ashaninka sobre Inca es una variación del mito de Inkarrí –"el rey inca"- de amplia difusión en los andes peruanos y en las regiones selváticas colindantes.[43] Es un mito de pérdida y retorno, destrucción y renovación. Tal como veremos, está entretejido en la historia de las respuestas ashaninka al creciente poder de los europeos. Aunque Juan Santos sea ahora recordado específicamente por muy pocos ashaninka, su levantamiento sirvió para dar nueva vida al mito de Inkarrí y conectarlo con actos concretos de resistencia.

TRES



Amachénga

El indígena vive sin vergüenza, muere sin miedo y come sin asco.
H. A. Guillaume, *The Amazon Provinces of Peru as a Field for European Emigration,* 1888.

Por más amargas que sean las lecciones de su historia, la Amazonía incita a los hombres a soñar. Hacia comienzos del siglo XIX, los colonos volvieron a intentar fortuna en las promisorias tierras de los valles del Chanchamayo y del Perené. Su arribo iba finalmente a despertar una vez más sueños de redención espiritual entre los Ashaninka que habían sufrido el impacto de la expansión de la frontera.

A fin de asegurar una nueva ruta entre Palca y Chanchamayo y proteger a los pobladores de los ataques ashaninka, en 1847 el gobierno peruano construyó un fuerte en la intersección de los ríos Chanchamayo y Tulumayo. Los exploradores estadounidenses William Herndon y Lardner Gibbon, enviados por el Departamento de la Marina para hacer un relevamiento del Amazonas, describieron la fortificación como "una empalizada que abarcaba unos seis acres, armada con cuatro cañones de bronce de a cuatro y con una guarnición de cuarenta y ocho efectivos."[1]. El lugar se denominó San Ramón.

Los Ashaninka abandonaron las inmediaciones de San Ramón pero las hostilidades estaban a punto de estallar en los límites de la reducida zona de control del poblado. Herndon y Gibbon observaron que los indígenas

Están decididos a luchar por el pasaje de los ríos y cualquier otro intento de conquista. Ahora ya no se muestran en persona sino que hacen su presencia evidente incendiando ocasionalmente el bosque y los pastos de las laderas de las sierras y disparando sus flechas sobre cualquier incauto que se acerque demasiado a las márgenes de los ríos.[2]

Y luchar por el pasaje de los ríos fue lo que hicieron los Ashaninka, con extraordinaria ferocidad. Los viajeros del siglo XIX que navegaban las traicioneras corrientes del Perené a menudo se veían convertidos en blanco de las flechas ashaninka. A fines de 1876, Arturo Wertheman dirigió una expedición aguas abajo del Perené hasta el Tambo y el Ucayali. Luego de varias escaramuzas preliminares con los indígenas, Wertheman hizo frente a un encarnizado ataque en el Río Tambo:

En la primera vuelta, formada por un cerro alto de figura cónica, se acercaron varias canoas i balsas chicas, llenas de Chunchos, quienes nos pidieron con insolencia que degeneró pronto en amenazas, hachas i cuchillos. Desgraciadamente no teníamos que darles i tratamos de hacerles comprender que habíamos perdido todo, en los malos pasos i que a nuestro regreso llevaríamos lo que pedían. Se retiraron un momento, para entrar en consulta. Al poco rato volvieron a seguirnos, i en el momento menos pensado atacaron a la balsa "Pichincha" i luego a la "Prado," con una lluvia de flechas. Inmediatamente se entraron los bogas dentro de los panacaris, antes de que fuese herido alguno. La primera descarga de flechas fué poco acertada, por el apuro con que la hicieron los infieles, sin embargo uno de ellos apuntó al Capitán Tirado a cuatro metros de distancia, i le hubiese bandeado a no ser por un movimiento rápido de éste, que lo libró; penetrando la flecha doce centímetros, en un cajón de pino de tablas de dos centímetros de espesor.

A pesar del fuego devastador de los rifles de la compañía, los Ashaninka continuaron atacando hasta que lograron abordar una de las balsas fortificadas del grupo y sus ocupantes los repelieron en una lucha cuerpo a cuerpo. Finalmente la expedición de Wertheman logró alejarse del alcance de las flechas. A la distancia, Wertheman podía ver a sus

adversarios ashaninka haciendo "salvajes demostraciones de cólera i desesperación, arrojando sus armas al suelo i lanzando gritos de despecho."[3]

La decidida resistencia ashaninka a viajeros como Wertheman no logró contener a las numerosas fuerzas que minaron el aislamiento y la autonomía de los indígenas. La conquista de la selva ya no estaba en manos de misioneros apoyados de manera errática por destacamentos de soldados con escaso entrenamiento. Ahora estaba guiada por poderosos intereses económicos, con el respaldo de un estado que exploraba la región en busca de productos para exportar y que estaba empeñado en lograr el control territorial. Hasta el campesino más humilde podía adquirir un rifle de repetición que le confería una generosa ventaja en combate respecto de los indígenas todavía equipados con arcos y flechas.

En 1891, el gobierno peruano abrigó la esperanza de establecer a lo largo del Perené una pujante colonia agrícola en manos de capitalistas ingleses. El país enfrentaba un serio problema de deuda externa pues había financiado costosos proyectos de desarrollo tales como el ferrocarril Lima-La Oroya a través de la venta de bonos a inversores europeos y estadounidenses. El Perú buscaba cancelar su deuda cediendo 500.000 hectáreas de tierra a orillas del Río Perené a la *Peruvian Corporation, Ltd.,* una empresa fundada en Londres en 1890. El tramo del Perené comprendía "la zona de veinte kilómetros de ancho a cada lado del río Perené, desde su confluencia con el Paucartambo, hasta el punto navegable de él, y otra zona igual de veinte kilómetros en ambas márgenes del Ene desde su boca hasta unos veinte kilómetros aguas arriba."[4] La concesión británica, generalmente conocida como Colonia Perené, fue la punta de lanza para la recolonización de todo el valle.

La Colonia Perené empezó a desarrollar seriamente sus tierras en 1893. Su principal producto era el café, que en esos momentos alcanzaba una alta cotización en el mercado mundial. Hacia 1913 quinientos ashaninka trabajaban en una plantación. En 1938 la cifra se acercaba a los dos mil, si se incluye a los indígenas contratados temporalmente para la época de cosecha.[5] Estos números poco dicen de la difícil situación de los indígenas que prefirieron alejarse hacia zonas más remotas de la cuenca del Perené, antes que soportar el contacto con los colonos blancos.[6] Por su parte, los funcionarios locales vieron el reclutamiento

de ashaninka dentro del sistema de trabajo de la plantación como una forma de civilizarlos y doblegar su naturaleza belicosa.[7]

La Colonia Perené fue el esfuerzo más organizado de colonización de la región, aunque la apropiación gradual de tierras indígenas se aceleró también en las demás zonas: en el valle de Chanchamayo (donde hacia 1907 se calculaban unos 14.000 colonos), a lo largo del Apurímac, en el valle del Pichis, y más tarde cerca de Satipo.[8] No obstante, el implacable avance de la frontera agrícola fue mucho menos dramático que el auge del caucho iniciado en la década de 1870.



El caucho, sustancia obtenida del látex de varias plantas, no parece ser un candidato con grandes posibilidades de transformar una vasta y remota región del mundo. El químico lo conoce como un polímero del isopreno con moléculas inusualmente grandes. Desde fines del siglo XVIII, se lo empezó a utilizar para impermeabilizar telas, incluyendo al conocido impermeable "Mackintosh". Pero el descubrimiento del proceso de vulcanización por parte de Charles Goodyear en 1839, que multiplicó las aplicaciones industriales del caucho, produjo un marcado aumento en el precio del látex crudo. El *Hevea brasiliensis* es la especie más importante del trópico sudamericano para la producción de látex. Las regiones donde crecía el *Hevea* se convirtieron en campos de batalla para hombres duros, decididos a enriquecerse mediante un sistema de producción que lograra satisfacer la gran demanda mundial.

Porque el caucho olía a ganancias asombrosas. Hacia fines del siglo XIX, cada libra de látex se vendía entre cincuenta centavos y un dólar en el mercado internacional; los caucheros solían pagarles a los productores menos del 10 por ciento de esa cifra.[9] En una publicación que tenía por objeto persuadir a los ingleses a instalarse en la Amazonía peruana, H. A. Guillaume argumenta que el sistema de pagarle a la mano de obra sólo una reducida fracción del valor de mercado del producto es "apto para el indígena, que no le teme ni al hambre ni al frío, que ignora el significado de los términos *riqueza* y *miseria*, y que sólo trabaja para conseguir el objeto que ha visto", en este caso refiriéndose a chucherías o artículos hogareños.[10]

A pesar de la creencia optimista de Guillaume respecto de la disponibilidad de los indígenas para trabajar como recolectores, los barones del caucho luchaban contra la escasez crónica de mano de obra. Los árboles estaban diseminados en la selva. Sangrarlos era una tarea ardua y repetitiva, aunque menos desagradable que el tedioso trabajo de curar el látex y preparar fardos que pudieran transportarse. Los recolectores debían poseer una capacidad de supervivencia ganada a costa de grandes esfuerzos y un amplio conocimiento de la selva. En Perú, la población indígena era el grupo más numeroso de mano de obra potencial con esas aptitudes. No obstante, la naturaleza del trabajo resultaba irreconciliable con los valores indígenas. En lugar de vivir en poblados animados por los rituales comunitarios y las tareas grupales, los recolectores estaban diseminados en toda la región según territorios de extracción, uno por territorio. La vida del recolector era solitaria, rutinaria, organizada hacia la producción para el intercambio más que para su utilización. ¿Por qué los indígenas habrían de convertirse en ciudadanos de ese despiadado imperio del trabajo?

Rara vez tenían oportunidad de elegir: los barones del caucho ganaban sus servicios a través de la combinación de la servidumbre de la deuda y la fuerza de las armas. A cuenta de su futura producción de caucho los indígenas recibían codiciados artículos: armas de fuego, municiones, telas de algodón, ollas de metal, chucherías. Los comerciantes fijaban el valor de las mercancías y del látex. Los indígenas jamás producían lo suficiente como para cancelar las deudas. Huir era inútil: los comerciantes vigilaban los ríos en busca de recolectores que trataran de escapar. Los castigos para las tentativas de deserción eran duros, a veces atrozmente brutales.

Desde una perspectiva de fines de siglo XX, es difícil comprender la crueldad del Boom del Caucho en la Amazonía. No es que escasee la brutalidad en nuestros tiempos. Pero conservamos la ficción de que los individuos ingresan a la violenta lucha del comercio por voluntad propia y no por la fuerza. Hasta cierto punto, esto ocurría con el Boom del Caucho. Los comerciantes se esforzaban por mantener la ilusión de que los recolectores indígenas trabajaban voluntariamente, aunque todos sabían que no había escapatoria del laberinto de la servidumbre de las deudas. Lo que minaba esta charada era el uso irrestricto del terror por parte de los barones del caucho, los extravagantes excesos que llamaron

la atención de los intelectuales europeos y estadounidenses desde principios del siglo XX. Roger Casement fue uno de los primeros en expresar su horror ante el "deliberado asesinato con balas, fuego, decapitación o azotes hasta producir la muerte, acompañado de una variedad de atroces torturas", aplicadas por los caucheros en la administración de sus territorios.[11]

Si bien el Boom del Caucho en la selva central peruana fue menos violento que en el Río Putumayo hacia el noreste, incluyó de igual manera el comercio de seres humanos. En su expedición al Gran Pajonal en 1896, el padre franciscano Gabriel Sala encontró que incluso los blancos de escasos recursos solían comprar y vender niños ashaninka: "Desde la primera autoridad, hasta el último chacarero o comerciante, desean tener un chunchito o una chunchita para su servicio; y si no lo tienen, no dejan de pedirlo a cualquiera que se mete a la chunchada o que va a las correrías; y una vez que lo consiguen, se lo agradecen muy bien y le pagan."[12] Y Sala sabía que ocurrían cosas peores en otras partes: en el Río Abujao los comerciantes rifaban a las jóvenes o las utilizaban para cancelar deudas con sus acreedores.[13] Un franciscano que viajaba por el Ucayali en 1874 llegó a comentar que "en estos ríos todo es miedo, sobresalto, temor y terror pánico; nadie se siente seguro y acá ni siquiera se garantiza la vida."[14] Otro viajero de la región informó que "un chico de diez o doce años vale, por lo regular, quinientos soles, y si es Campa mucho más . . . Los chicos llegan a olvidar sus salvajes costumbres, aprenden castellano y son muy útiles a sus patrones, si es que viven ."[15]

La configuración precisa del tráfico de niños ashaninka no resulta clara. Stefano Varese sostiene que los barones del caucho hacían enfrentar a los grupos indígenas explotando las rivalidades tradicionales. "El método es simple", escribe, "se entregan Winchester a los cunibo que tienen que pagar con esclavos campa, después se entregan Winchester a los campa y éstos a su vez tienen que pagar con esclavos cunibo o amuesha."[16] No obstante, se producían correrías dentro de las tribus y entre estas, lo que implica una complejidad política que se diluye en la formulación simple de Varese.[17]

Los caciques ashaninka, en su papel de intermediarios entre los comerciantes y la población indígena en general, a menudo organizaban "reclutamientos" forzados de recolectores y la franca captura de escla-

vos. El Padre Sala ofrece una descripción de uno de esos caciques, de nombre Venancio. "Aparecieron de improviso cuatro canoas con 25 hombres (chunchos) bien armados de rifles y capitaneados por el curaca Venancio. Éste entró de un modo prosaico, con sombrilla negra, sombrero y paño de manos al cuello." Venancio y sus hombres fueron a aprehender a un comerciante chino requerido por el patrón de Venancio por deudas impagas. Cuando se llevaban al prisionero, apesadumbrado le confesó a Sala su temor de que nunca más se lo volviera a ver con vida. En otras dos ocasiones, Sala se topó con hombres ashaninka enviados por Venancio con el objeto de reclutar indígenas del Pajonal para trabajar en la extracción del caucho en el Río Manú. "El comerciante que sabe jugar con su Curaca, crece como la espuma en un remolino de agua sucia", comenta el sacerdote.[18]



A partir de este sanguinario período de la historia ashaninka surgieron historias de un nuevo mesías. El informe más verosímil proviene del diario del Padre Sala durante su expedición al Gran Pajonal. En su anotación del 10 de marzo de 1897, Sala registra su encuentro con un ashaninka llamado Rocas o Lucas, quien señaló que "en Chanchamayo estaban peleando los campas con los blancos y que había aparecido otra vez el *Amachegua*, bajado del Cielo, para ayudarlos en los combates."[19] La respuesta de Sala fue decirle que el único verdadero *Amachegua* era Jesús, el Hijo de Dios.

Amachegua –más correctamente, *amachenga* o *amachenka*- es un término ashaninka para una clase de salvador mítico. Estos espíritus benévolos, por lo general invisibles, se presentan ante el común de la gente como relámpagos o pájaros de plumas brillantes. Los espíritus *amachenga*, según le informó un hombre ashaninka al antropólogo Gerald Weiss en la década de 1960, "destellan, todos destellan, es decir, son los Invisibles."[20] Los chamanes ven la forma verdadera de los *amachenga* durante sus viajes de curación al mundo de los espíritus. Y a veces los *amachenga* "asumen una corporeidad humana resplandeciente si así lo desean."[21]

Sala vuelve a recuperar el rastro de este *Amachénga* once días más tarde:

Enseguida bajamos a un grupo de 5 casas de campas, que nos recibieron con mucha frialdad y desconfianza. Aquí se encontraba también refugiado López, de Metraro, y otros amueses seducidos por el falso Dios o Amachegua que los llama al Pangoa y los provoca a pelear contra los blancos. Este Dios o hermano de Dios, según dicen ellos, es un gran pillo, que se burla de lo sagrado y de lo profano, con el objeto de reunir gente para el trabajo del caucho en el río Manú, u otra parte: así se ha fingido Dios y amigo de los campas, llamando a sus compañeros con promesas y amenazas para que se reúnan en un punto fijo y señalado . . . Una vez allí, reunidos para admirar y adorar una divinidad con bigotes o sin ellos, vienen Venancio y Romano con 50 ángeles de la guarda, todos con rifles Winchester, y se les dice a esos desgraciados campas fanáticos que se embarquen en las canoas que están en el río grande preparadas, porque el Dios quiere ser visto en una quebrada que se halla más abajo. Entonces, una vez embarcados, se los lleva al Ucayali . . . para que se conviertan en esclavos."[22]

El Venancio en cuestión es el jactancioso cacique descrito anteriormente en el relato de Sala, quien resulta ser uno de los colaboradores del principal comerciante cauchero de la región, Carlos Fermín Fitzcarrald. Curiosamente, Sala nunca menciona al Rey del caucho por su nombre. Su discreción tiene sentido si recordamos que Fitzcarrald era en ese momento el hombre más poderoso de la región y alguien que había colaborado con Sala en diversas formas durante su expedición.

Al escribir casi cincuenta años después de Sala, Ernesto Reyna no duda en identificar a Fitzcarrald como un mesías para los indígenas:

Ciertos colonos hablan de un "indio blanco" de las cabeceras de Ucayali, que se hacía aparecer ante los campas como hijo del Sol . . . En el año 1888 fueron noticiados los campas de que había aparecido por las Pampas de Sacramento un "Amachengua" o reencarnación del Inca Juan Santos Atahualpa. Las tribus emprendieron una larga caminata a reunirse en el sitio señalado, y encontraron un "chuncho blanco" vestido a la usanza de los salvajes, pero con mayor suntuosidad, llevando en su mano una carabina del último modelo. Hablaba la lengua de los campas y les dijo que "el Padre Sol lo había

enviado con un mensaje, para que las tribus errantes viviesen como hombres civilizados, formando pueblos con su iglesia respectiva. Y que el hombre designado para que le obedeciesen en la tierra, como representante del Sol, era Carlos Fitzcarrald."[23]



Hijo de un capitán de marina mercante irlandés-estadounidense y de una peruana de la aristocracia provinciana de Ancash, Fitzcarrald o Fiscarrald (versiones hispanizadas de Fitzgerald) se dirigió al Alto Ucayali hacia 1879 y resurgió en 1888 como el indiscutido señor de la región. Si bien su territorio nunca alcanzó la inmensa envergadura de otros feudos del caucho –sobre todo el del infame Julio César Arana de Iquitos-, las circunstancias de su vida y temprana muerte hacen que su persona esté imbuida de un misterio único entre los barones del caucho de la Amazonía.

Las fotografías de Fitzcarrald lo muestran como un hombre de gran contextura, de cabellos y barba oscuros, de aspecto mucho más peruano que irlandés. Tan implacable como sus contemporáneos cuando las circunstancias lo exigían, Fitzcarrald fue llevado por pasiones quijotescas que finalmente provocaron su ruina. Su logro más renombrado fue el descubrimiento de una pequeña franja de tierra que separaba los valles de dos grandes sistemas fluviales, el Urubamba y el Madre de Dios. En 1894 acarreó una lancha de motor, la Contamana, a través del istmo desde las nacientes del Urubamba (o sea desde el Ucayali) hasta las cabeceras del Manú (es decir hasta el Madre de Dios y el Río Madeira, que desagua en el Amazonas en Brasil). Para mover la embarcación se necesitó el esfuerzo de unos mil piro y ashaninka y casi un centenar de blancos. La labor duró más de dos meses.[24]

Las implicancias comerciales de la hazaña fueron profundas: Fitzcarrald ahora controlaba una ruta que les ofrecía a los comerciantes y a los que estaban en el negocio del caucho en el Madre de Dios, el Beni y el Madeira el acceso a mercados en Iquitos con una gran reducción en los costos de transporte e impuestos aduaneros más bajos. Fitzcarrald y sus socios rápidamente hicieron pedidos en Europa para comprar varias embarcaciones de río según sus requerimientos y pla-

nificaron la construcción de un ferrocarril para trasladar las mercancías a través de lo que pasó a denominarse el Istmo de Fitzcarrald.

Entretanto, el ejército indígena de Fitzcarrald recorría la selva en busca de ashaninka y piro que pudieran ser inducidos –a punta de pistola, si fuera necesario- a trabajar en los cauchales a lo largo de los ríos Urubamba, Manú y Mishagua. Esta intrusión provocó sangrientos conflictos. Los peores fueron con los Mashco (un término que incluye a pueblos indígenas ahora conocidos como Amarakaeri y Toyoeri), quienes resistieron obstinadamente los esfuerzos de los caucheros por dominar su territorio. Pero aunque las correrías de los Mashco cobraron algunas bajas entre pequeños grupos de recolectores o negociantes, los indígenas no podían competir con la fuerza de cuatrocientos blancos e indígenas fuertemente armados que Fitzcarrald reunió para sofocar la rebelión. "El Manú se cubrió de cadáveres", escribe el biógrafo de Fitzcarrald, Ernesto Reyna.[25] Zacarías Valdez Lozano, que participó de la guerra de exterminio contra los Mashco, recuerda en sus memorias que, cuando los combatientes piro de Fitzcarrald "terminaron el combate y persiguieron a los atacantes hasta sus casas donde no encontraron más que muertos y heridos entre los cuales había un muchacho ferozmente bravo que al ofrecérsele comida quería mordernos."[26]

El relato de Valdez Lozano sigue la pista de las alianzas entre los indígenas y comerciantes que llegaron a definir las realidades políticas ashaninka durante el apogeo de la fiebre del caucho. En la margen izquierda del Urubamba, por ejemplo, Fitzcarrald tenía a su servicio a cuatro caciques piro: un jefe supremo de nombre Curaca Agustín y tres jefes menores: Francisco, Jacinto y Ronquino, a las órdenes de Agustín. Los Ashaninka del Ucayali y Tambo fueron balcanizados en grupos bajo el control de comerciantes de origen peruano, español y chino, que finalmente pasaron a trabajar en su totalidad para Fitzcarrald.[27]

Valdez Lozano en persona viajaba a menudo con un cacique ashaninka llamado Hohuate, quien en 1905 se trasladó hasta Ayacucho para ser bautizado bajo el padrinazgo de Andrés Avelino Cáceres, ex presidente del Perú. Haciendo honor a la ocasión, Hohuate tomó el nombre de Andrés Avelino Cáceres y Ruiz. Pero el barniz de urbanidad cristiana de Hohuate siguió siendo débil. Durante un viaje al río Tambo en 1906, a Valdez Lozano le pareció "curioso ver al Curaca Hohuate quitarse las botas y el vestido de civilizado que tenía puestos y cubrirse con la cushma

y pintarse el rostro con achiote lo que significaba que se ponía alerta para un posible combate." Al poco tiempo encontraron a unos ashaninka que mantenían una prolongada enemistad con Hohuate. Se inició la pelea. En el máximo fragor de la batalla, Valdez recuerda, Hohuate "se burlaba de sus contrarios bailando en la popa de la canoa, esquivando con el cuerpo las flechas y gritándoles que saliesen a la playa para verles."[28]

El imperio de Fitzcarrald cayó en 1897. En julio de ese año, Fitzcarrald remontó el Urubamba a bordo de la lancha de vapor *Adolfito* al mando de don Alberto Perla. La embarcación ingresó a unos rápidos en un sitio llamado Mapalja y, debido a la deficiente conducción del capitán, fue impactada por toda la fuerza de la corriente, que rompió la conexión que gobernaba el timón. Girando fuera de control, la lancha entró en un remolino, dio vuelta campana y se hundió. Una partida de rescate halló el cadáver de Fitzcarrald dos días más tarde. Fue enterrado en la desembocadura del Río Inuya.

El antiguo socio del Rey del caucho, Zacarías Valdez Lozano, niega que Fitzcarrald haya necesitado vestir el manto de un dios para dominar a los Ashaninka. "Como se ve en la vida de Fitzcarrald", escribe, "nada hubo de fantasía ni de leyenda." Valdez Lozano sostiene que el ascendiente de Fitzcarrald tanto sobre blancos como sobre indígenas provenía de sus propias habilidades así como "haciendo quizás uso de medios un tanto recios, pero justificables en aquellas épocas."[29] Pero Valdez Lozano no brinda ninguna explicación alternativa que justifique los relatos *Amachenga* reunidos por el Padre Sala en la década de 1880.

Jamás se sabrá a ciencia cierta si Fitzcarrald, tal vez acicateado por Venancio, estaba lo suficientemente familiarizado con las creencias religiosas ashaninka como para explotar el concepto del *Amachenga*. ¿Acaso esta historia confirma la persistencia de una creencia Ashaninka en la salvación a través de la aparición de un mesías guerrero? ¿O es en cambio una proyección febril de sueños de blancos, una fantasía de dominar salvajes ingenuos y crédulos? ¿Podrían ambas corrientes existir simultáneamente? De todas maneras, debemos concluir que en esa época circulaban relatos de un *Amachenga* entre los Ashaninka, aunque quizá su verdadero significado sólo haya sido apenas vislumbrado por el Padre Sala.

El cacique Venancio logró mantener su base de poder incluso después de la muerte de Fitzcarrald. En el transcurso de una expedición en 1900, el Coronel Pedro Portillo visitó el poblado de Venancio sobre el Río Tambo, un sitio de nombre Washington. "Washington puede ser una plaza militar o fortaleza inexpugnable . . . La población aproximada de la península es de quinientos habitantes, súbditos de Venancio", informó Portillo. "En los meses de junio a noviembre están en viajes continuos a las regiones de Sepahua, Cuja y Purús a sacar caucho y sheringa . . . Todos son campas, con roce de gente civilizada."[30]



Hacia fines del siglo XIX, se produjo un sutil cambio en la retórica occidental sobre los indígenas de la selva. Antes de 1900, los observadores occidentales hablaban de la necesidad de civilizar a los paganos, de conducirlos al redil de los cristianos y de tener respeto por el rey y el virrey. Sin embargo, el Boom del Caucho, la expansión de las plantaciones y la industrialización del Perú modificó el programa. Ahora los pueblos indígenas tenían que asimilarse, trasladarse o morir porque el progreso de Perú ya no podía detenerse. "Felizmente, ya", reflexionaba el Coronel Portillo en un informe sobre su expedición a la selva central en 1900, "los indios hunatinos y los iquichanos, no serán elementos reacios, y obstáculos del orden i del trabajo, ni se opondrán a las corrientes de la inmigración i del progreso, porque han recibido mui oportunas y necesarias lecciones, de la expedición militar del señor coronel Parra del año 1896."[31]

De hecho, el discurso sobre el progreso oscila entre dos polos: la aseveración de que el territorio amazónico está casi vacío –y por lo tanto libre de la peligrosa y atávica influencia de los pueblos indígenas- y la afirmación de que sin duda hay indígenas pero dóciles. H. A. Guillaume, por ejemplo, cita al geógrafo James Orton en relación con que la Amazonía "probablemente sea la región menos poblada del globo." Es únicamente la imaginación ingenua, alega, "lo que puebla estas soledades vírgenes con innumerables multitudes de salvajes." Al mismo tiempo, Guillaume quiere contrarrestar los temores sobre la conocida violencia de los Ashaninka. En una sección titulada "El avance de la

civilización entre los Campa", señala confiadamente que "estos Campa, que por largo tiempo han sido considerados peligrosos y rebeldes a toda civilización, son tan capaces de trabajar como los demás."[32]

Al menos algunos observadores expresan a regañadientes su admiración por la aparente disponibilidad de los Asháninka a permanecer fuera de la historia según la concebían los europeos. Arturo Wertheman, quien en todo el resto de su diario de expedición muestra poca solidaridad con los Ashaninka, describe casi poéticamente la hondura de la resistencia indígena contra la invasión blanca:

Un Campa entrado en años, prisionero en el campamento, sintiendo que se aproximaba su fin, hizo reunir a todos sus compañeros para dirigirles su última palabra. El anciano subió sobre una banca i con voz trémula i ademanes expresivos habló a su auditorio. Su semblante reflejaba profunda tristeza al señalar la dirección del lugar donde había pasado tantos años felices de libertad. Mientras que los suyos lloraban en estado de desesperación, el moribundo se sentó i exhaló el último suspiro. No hubo quien pudiera traducir sus frases; pero parecía que recomendaba a sus compañeros de infortunio resignación y paciencia, a la par que unión para recobrar su libertad i mantener incólumes sus derechos heredados desde tiempo inmemorial... derechos que ellos juzgan sagrados, pero que la civilización no reconoce a los desgraciados que quieren vivir fuera de la comunidad de las naciones, como si no formaran parte del mundo.[33]

Sin embargo, por más que muchos con sensibilidad republicana admiren este amor a la libertad, no cabe duda de que el avance de la civilización debe continuar. Para Portillo, Guillaume, Wertheman y otros como ellos, la resistencia de los indígenas a ser incluidos en "el mundo" es una muestra de su inconsecuencia histórica.

El cambio de actitud evidente en las fuentes franciscanas es más chocante que el de los observadores seculares. El informe de la expedición del Padre Sala abunda en fuertes declaraciones sobre el destino de los indígenas según su visión del progreso. Para Sala, el término chuncho es sinónimo de "hombre falso, traidor, ingrato, perezoso, tragador, vengativo e inconstante." Continúa:

¿Y qué haremos con unos seres semejantes? Lo que se hace en todo el mundo: supuesto que no quieren vivir como hombres, sino como animales, tratarlos lo mismo que a éstos, y echar las balas cuando se oponen injustamente a la vida y al bien de los demás.[34]

De modo que los Ashaninka son un impedimento para la vida y el bienestar, para el progreso y la historia. "Perú tiene un sueño y anticipa su destino", escribe Guillaume, "un sueño donde se da la bienvenida a multitudes de una raza industriosa y activa, un sueño de tierras sin cultivar que dan cosechas abundantes... y todo a lo largo y a lo ancho del territorio la luz de la paz y la prosperidad que brilla y que jamás ha de ser extinguida."[35]

En poco más de medio siglo estos sueños habían dado nueva forma al mundo ashaninka. Bruscamente arrojados dentro de lo que Wertheman denomina la "comunidad de naciones", los ríos y las mejores tierras agrícolas de los Ashaninka estaban ahora controladas por inmigrantes de China, Italia, España, Inglaterra, Alemania, Austria, Portugal, Brasil, Bolivia, Francia y Estados Unidos, así como por colonos de las zonas andina y costera del Perú. Los caciques indígenas se habían convertido en virtuales jefes militares, armados por los caucheros y totalmente integrados a un sistema de servidumbre de deuda. En aquellos sectores de la selva donde pudieran encontrarse árboles que produjeran látex, pululaban los recolectores. "En estos momentos 5.000 hombres de Tarapoto, machete en mano, están ocupados en derribar los árboles del caucho en las sierras que miran al Pichis", escribe Guillaume.[36] La Iglesia recién comenzaba a restablecerse en territorio ashaninka. El trabajo de Sala y otros preparaba el terreno para el retorno de los franciscanos, ahora apoyados por cientos de colonos blancos que ayudarían a las misiones a asegurar un fuerte dominio sobre la selva y sus recursos. El brillante sueño de progreso era para el pueblo ashaninka una visión cruel de su propia disolución.



La tenacidad que Wertheman observó en el agonizante orador ashaninka siguió evidenciándose en levantamientos locales a lo largo del siglo XIX y principios del XX. "Era el 12 de mayo de 1896, a la hora

de la siesta", relata Dionisio Ortiz en su historia de la misión Pangoa, que se restableció en 1895.[37] "El padre Hormaeche estaba moliendo un poco de caña para sacar miel y poder tomar café. El padre Navarro en cama con fiebre alta, a consecuencia del paludismo y de los contratiempos del viaje . . . Mientras tanto los campas enemigos se habían acercado a los alrededores de la misión en plan bélico y con intención de acabar con los misioneros y colonos." El hijo de una familia Ashaninka amiga de los misioneros despertó a los hombres a tiempo para que repelieran la primera oleada de atacantes. Llovían flechas sobre la misión, "atravesando una el techo que era de hoja de palmera y viniendo a clavarse en la misma almohada donde poco antes descansaba el Padre Navarro." El enfrentamiento dejó dos muertos y seis heridos entre los colonos e indígenas amigos, y doce víctimas entre los atacantes.[38] Al día siguiente los sacerdotes enterraron los objetos sagrados de la misión y se unieron a la huida de los colonos. Durante el dificultoso escape hacia las montañas, se incrementaron las tensiones entre los colonos y los Ashaninka amigos que los acompañaban, liderados por un hombre llamado Zeroti. Cuando los sacerdotes estaban ausentes, los andinos se apoderaron de los artículos que les habían obsequiado antes a los indígenas. Zeroti y su familia decidieron que ya estaban cansados de los colonos y que regresarían al territorio de sus enemigos. Según informa Dionisio Ortiz, nunca se supo el destino de estos indígenas, "tan fieles y buenos con los misioneros".

Un alzamiento de mayor envergadura en la zona del Río Pichis llamó la atención nacional en 1913. El mercado mundial del látex estaba colapsado, lo que impulsó a los caucheros del Pichis a agudizar el trato abusivo conferido a los indígenas. Comenzando en diciembre de 1913, guerreros ashaninka atacaron poblados blancos, cortaron líneas de telégrafo y cerraron la Ruta del Pichis que conectaba la región con el Valle del Perené y la costa peruana. En base a una reseña de informes periodísticos contemporáneos, John Bodley estima que 150 colonos murieron durante los ataques en la zona del Pichis.[39]

Los franciscanos que establecieron la misión en Obenteni en el Gran Pajonal se convirtieron en el blanco de la furia ashaninka en 1936. Un colono llamado Torpuco, jugando con un arma que creía descargada, mató a un hombre ashaninka. Los enfurecidos indígenas acabaron rápidamente con Torpuco y luego saquearon la misión. Al día siguiente, a

cubierto de la niebla, el misionero y los colonos restantes escaparon a un sitio más seguro del Pajonal. Monseñor Irazola, el franciscano que dirigió el restablecimiento del Pajonal, consideró que sólo se trataba de un revés momentáneo en el proceso de colonización de una región que describía como de "inmensos campos que con el trabajo del hombre pueden fácilmente trasformarse en fuente inagotable de riqueza."[40]

Apenas unos años antes de que Irazola escribiera sobre el potencial económico del territorio ashaninka, un autor chileno sostenía que los ancestros de los Ashaninka actuales habían utilizado el potencial económico de sus tierras para crear un reino amazónico prehistórico. El autor, identificado sólo como "Reynolds" en la primera página de este curioso libro, afirma que el Río Tambo fue una vez el asiento de una gran ciudad comercial con 300.000 habitantes. Esta metrópolis selvática, que en las ilustraciones de la obra se asemeja a la versión amazónica de Katmandú, formaba parte de un "Imperio Campa" que mantenía cordiales relaciones comerciales con Europa. Ignoramos cuáles fueron las experiencias que llevaron al idiosincrásico Reynolds a elegir a los Ashaninka como los gobernantes prehistóricos de Sudamérica, aunque ciertamente no era el único en considerar a esta parte de la Alta Amazonía como un área de inconmensurables promesas económicas.[41]



La frontera agrícola avanzó sin pausa desde el valle del Chanchamayo hacia Pangoa, Satipo y el Apurímac en el curso de las décadas de 1920 y 1930. Cuadrillas de obreros abrieron una ruta conveniente por las montañas entre Tarma y San Ramón, para que los agricultores pudieran transportar sus cosechas a los mercados de Lima. Iniciada en 1935, la languideciente colonia agrícola de Satipo recibió un inesperado regalo del cielo: una repentina demanda extranjera por un cultivo denominado barbasco, un tradicional veneno ashaninka para los peces. El ingrediente activo del barbasco es la rotenona, elemento utilizado en los insecticidas. El boom del barbasco fue seguido por un marcado aumento en los precios mundiales del café a principios de la década de 1950.[42]

Hubo contratiempos. En 1947 un violento terremoto destruyó kilómetros del sistema regional de rutas. Los fracasos en las exportaciones

oscurecían cada boom y de la noche a la mañana convertían a los colosos económicos en mendigos. El interés del gobierno en la región oscilaba según vaivenes políticos incomprensibles para la mayoría de los colonos. Pero el movimiento de campesinos hacia la selva –a expensas del control ashaninka de sus tierras tradicionales- continuó inexorablemente. Hacia 1947, por ejemplo, Satipo registraba 5.000 colonos entre alrededor de 3.500 ashaninka y la proporción de colonos por indígena en los valles del Chanchamayo y Perené con una mayor densidad de colonos era supuestamente más alta.[43] Alberto Yorini, un líder ashaninka, recuerda con amargura la llegada de los colonos a Satipo:

Los colonos venían de Huancayo, de Concepción, sí; solamente de esa zona venían antes. También venían los andamarquinos. Donde ahora está Satipo había paisanos cuando han llegado los colonos. Ahí han vivido los colonos en sus casas de los nativos. Después, con el tiempo, les dijeron: «Estos terrenos no son de ustedes. ¡Retírense de acá!» Entonces se retiraron pues los nativos campas. Esa es la razón que se han retirado todos los nativos, lejos, lejos, lejos.[44]

La escasez de mano de obra local contribuyó a que persistieran las correrías hasta bien entrada la década de 1950. Manuel Ashivanti, un hombre nomatsiguenga que vive en Pangoa, recuerda los saqueos de Shora, alguien reconocido como "jefe" por las autoridades hispanoparlantes hasta su muerte en 1949:

A Shora lo ha nombrado [jefe] Antenor. Lo ha nombrado porque era su compadre. Como antes se negociaban muchachas y muchachos, este Antenor los cambiaba por tocuyo . . . Le pedía a Shora que le lleve muchachas y muchachos para criarlos, para que le ayuden a trabajar pero sin pagar. Solamente les daban comida, hay veces vestido. ¡Viejo vestido! ¡Pobres muchachos! Había bastantes. También Antenor pedía para su mamá en Lima. Para su familia mandaba pues a Lima a los paisanitos.

Tú dabas un muchacho y te daban una pieza de tocuyo. «Tráeme un muchacho» le decía, y le entregaban una pieza. Entonces Shora, como era un guerrero, podía sacar de allí, del Río Ene. Mataba a sus

padres y traía a los muchachos. Llegaba acá y los entregaba al que le había dado tocuyo.[45]

Incluso los franciscanos se vieron involucrados en la compra de niños. Monseñor Irazola, que en el siglo XX estableció la misión en Satipo, consideró "prudente", según sus palabras, adquirir niños raptados de los Ashaninka que capturaban esclavos y que llegaban a la misión. Veía a esos niños "como presentes de la providencia que acaso en este medio quiera infundir y propagar la fe entre esos infieles."[46] A otros niños los confiaban a las misiones cuando se convertían en objeto de acusaciones de brujería. Por razones que desconciertan a los antropólogos, los chamanes ashaninka siempre acusan a los niños, en especial a las niñas más pequeñas, cuando los adultos sufren enfermedades que hacen peligrar sus vidas. En el pasado, estos niños brujos (conocidos como *mátsi* o *máchi*) eran atacados con "furia despiadada"[47], según palabras de un observador que en otras circunstancias estaba a favor de los Ashaninka. En lugar de ver a sus hijos muertos, los padres preferían entregar a los acusados a los misioneros o a los colonos blancos. La mayoría de estos niños terminaba trabajando como sirvientes domésticos sin recibir paga alguna.

La esclavitud fue poco a poco reemplazada por otras formas de explotación menos absolutas aunque igualmente efectivas. Los hacendados querían que las familias ashaninka vivieran en las inmediaciones a fin de suministrar la mano de obra necesaria para las épocas de plantar o cosechar, a tal punto que en algunas ocasiones cedían a los indígenas pequeñas parcelas para sus casas y huertas, aunque nunca alcanzaban para que pudieran vivir en forma independiente de sus amos. Un hombre ashaninka entrevistado por Robin Shoemaker a principios de la década de 1970 recordaba que su padre, chamán, había elegido vivir con los colonos luego de tener una visión en la que "los Campas recibirían en aviones grandes cargamentos de machetes, azadas, escopetas, ollas y cacharros de metal y otros artículos que tenía la sociedad colonial." Por lo tanto, sostenía que los indígenas "deberían adoptar las formas de la civilización y esperar a que llegara el cargamento."[48]

Con el objeto de mantener a la mano de obra indígena cerca de sus hogares, los hacendados a veces ayudaban a los Ashaninka a obtener los títulos de propiedad. Aquellos que osaban intentar conseguirlos por cuen-

ta propia se enfrentaban con una burocracia hostil y bizantina. Alberto Yorini recuerda sus vanos esfuerzos para lograr un título:

Yo exigía que me dieran el Certificado de mi Posesión. Nada. Me han hecho comprar papeles, me decía el señor Horacio Merino: «Cómprate papel sello sexto, treinta pliegos.» Los compré. Y le reclamaba: «Hágalo pues para tener yo también mi Certificado de Posesión y Título.» «Bueno, bueno,» me decía. Yo regresaba tal fecha: «Regresa tal mes, tal mes, tal mes . . .» No conseguí nada. Entonces Horacio Merino me dijo: «Oye Yorini, por qué no te callas hombre. Usted es nativo, no tiene por qué tener ningún papel. ¡Solamente los colonos tienen!»

Cuando las comunidades ashaninka conseguían tener los títulos de propiedad, sus parcelas por lo general resultaban inadecuadas para la tradicional agricultura de subsistencia o para la producción de cultivos orientados al mercado. Numerosas familias indígenas del valle del Perené poseían menos de cinco hectáreas de tierra, muy poco como para ganarse la vida a partir de los frágiles suelos tropicales.

A medida que aumentaba la presión sobre los mejores campos, los colonos empezaron a codiciar las vastas extensiones de la Colonia Perené. Iniciada en 1946, la Colonia transfirió parcelas a pequeños agricultores mientras que al mismo tiempo hacía todo lo posible para impedir que los colonos independientes comercializarán su café. No obstante, la espontánea apropiación de las tierras de la Colonia por parte de estos pequeños agricultores en la zona sur del Perené se intensificó en la década de 1950. La *Peruvian Corporation* actuó para defenderse: en 1958 se reorganizó en dos compañías separadas incorporadas dentro del país, con lo que daba la impresión de haber cortado vínculos con el capital extranjero. Pero la suerte estaba echada. Un creciente movimiento campesino, liderado por organizadores de izquierda de Huancayo y Lima, utilizaron tácticas cada vez más militantes para promover una reforma agraria que transferiría las tierras de la plantación a familias de campesinos. Sin embargo, los Ashaninka estuvieron sólo periféricamente involucrados en la movilización campesina pues sus intereses apenas coincidían con aquellos de los colonos minifundistas que en otras partes del valle estaban apropiándose de tierras indígenas.[49] De hecho, la

Peruvian Corporation cedió tierras a los Ashaninka bajo condición de que no pudieran transferirse a quienes no fueran indígenas, con la esperanza de que los indígenas protegieran la plantación de futuras invasiones campesinas. [50]



A partir de la década de 1920, cientos de ashaninka eligieron escapar de la amenaza de ataques o de las pesadas exigencias de los hacendados blancos trasladándose a las comunidades misionales que surgieron en toda la región. Cuando John H. Bodley estudió a los Ashaninka en la década de 1960, descubrió que había treinta y ocho misiones funcionando en su territorio, la mayoría bajo el patrocinio de denominaciones protestantes.[51]

A pesar de la dedicación de los misioneros, entre los que se encontraban estadounidenses o europeos que consagraban sus vidas a la salvación de almas indígenas, los conversos ashaninka resultaron ser tan desobedientes en el siglo XX como sus ancestros en el siglo XVIII. Al comentar sobre el impacto insignificante de veinte años de labor misionera protestante en la misión de Cahuapanas, John Elick, un misionero antropólogo que vivió con los Ashaninka durante siete años, señala que muchos demostraban "un rechazo gradual de lo que aparentemente resulta ser una forma de vida insatisfactoria y un retorno a los viejos hábitos campa."[52] Sus comentarios hacen eco de la queja del Padre Luis Sabaté, quien durante una expedición a territorio Ashaninka en 1874 decidió pasar un día más en una comunidad llamada Sinquiventini para evangelizar a "aquellas embrutecidas gentes, que por más de una vez habían ofrecido antes hacerse cristianas, pero que al llegar el caso, habían también burlado el celo de los PP. Misioneros."[53]

Por más inconstante que fuera la devoción de los Ashaninka al Cristianismo, las misiones ofrecían indiscutibles atractivos: cierto grado de protección contra los colonos, cuidados médicos y educación, artículos comerciales, ganado y el escenario de las comunicaciones radiales y los aterrizajes de aviones. Más importante aún, la abundancia material de las misiones dio origen a nuevos sueños utópicos.



En la década de 1920 se produjo una explosión generalizada de entusiasmo milenarista ligada a la tarea misional cuando F. A. Stahl, un adventista del Séptimo Día de los Estados Unidos, estableció una misión en tierras de la *Peruvian Corporation* a lo largo del Río Perené. Los esfuerzos de Stahl dieron magros resultados al principio pero, hacia mediados de los años 20, los Ashaninka empezaron a mostrar un leve interés. Al escribir sobre este cambio de actitud, Stahl comenta: "Ahora hay un gran incremento en la concurrencia a todas nuestras reuniones. La gente empezó a venir desde el interior para pedir que alguien fuera a enseñarles sobre el verdadero Dios."[54] Las visitas de Stahl a los poblados a orillas del Perené atrajeron a numerosos grupos de indígenas que esperaban recibir el bautismo: "De pronto llegamos a un valle abierto y, al ingresar al valle, nos recibieron cientos de Campa, quienes nos brindaron una cálida acogida."[55] En las fotografías que acompañan el relato de Stahl sobre su tarea se ven decenas de tiesos ashaninka de pie junto al misionero.

En su investigación sobre la misión de Stahl, John Bodley encontró que el interés ashaninka en el mensaje de Stahl había alcanzado vida propia, en muchos casos incluso antes de que el misionero estableciera contacto directo con las comunidades específicas. Stahl anunciaba el inminente regreso de Cristo, quien destruiría a aquellos que no respetaran la Palabra de Dios. Según Bodley, los Ashaninka elaboraron su propia interpretación de estas enseñanzas:

Esperaban que Cristo apareciera hoy o mañana, no en diez o veinte años más. Su venida ocurriría con un terrible cataclismo. Un informante dijo que resucitarían los muertos, el mal sería destruido y los creyentes y resucitados de entre los muertos serían llevados a la casa de Dios en el cielo donde no habría más enfermedad ni muerte ni vejez... Sin embargo, algunos confundieron a Stahl con el mesías prometido y existían informes de que Dios ya había descendido a la tierra en Metraro [el centro misional de Stahl].[56]

Cientos de ashaninka –de hecho quizá hasta dos mil- se reunieron espontáneamente a lo largo del Perené a la espera del anunciado cata-

clismo. En áreas donde se afianzó el movimiento, los hacendados estaban furiosos por la repentina desaparición de la mano de obra ashaninka. Organizaron represalias en contra de los catequistas indígenas, incluyendo el asesinato de uno en el Río Shahuaya. La mayoría de los ashaninka se dispersó cuando Cristo no apareció, aunque doscientos o más seguidores permanecieron en comunidades organizadas por líderes indígenas en La Cascada y Tambo.[57]

Otro resurgimiento milenarista ocurrió a fines de la década de 1950 o principios de los 60, cuando un misionero protestante llamado Bulner atrajo a numerosos seguidores ashaninka en un sitio denominado Puerto Rico sobre el Río Ene.[58] Marta, una nomatsiguenga, recuerda que la gente hablaba de ese gringo como si fuera un mesías.

Ya estamos viviendo ahí en mi pueblo y yo escuchaba la gente que hablaba: "Adentro hay un gringo, un gringuito que es hermano, que es dios. Era blanco." Era blanco. Los paisanos decían: "¡Hay que creer! ¡Es Pavá, nuestro dios!"

Como era un gringo, todos le creían. Toditos creían. Los paisanos de todos sitios venían a ver al gringo. Los paisanos creían que era Itómi Pavá. ¡Eso era pues! "Hijo del Sol! ¡Es dios! ¡Hay que creerle!"

Era evangelista. Su nombre no me acuerdo, pero yo lo he visto bien. Los paisanos creían que él era Itómi Pavá. "¡Nuestro dios viene de Lima con avión!" "Vamos a ir al Ene", decía el gringo. "¡Vamos a ir a Río Ene!", contestaban. Entonces toditos los paisanos fueron al Río Ene con ese gringo.

Antes de salir para el Río Ene todos los paisanos comenzaron a masatear. Masatearon todo el día. También cantaron: "«Vino Itómi Pavá." Cantaban su canción los nativos. Agarrándose de las manos, bailaban entre ellos. Cuando amaneció, se han ido todos los paisanos . . .

Están con enfermedad de paludismo. Toditos los paisanos que se han ido de acá se han muerto. Todos han muerto, nadie ha vivido. Además, cuando pasaban en balsa al otro lado del río se volteó y murieron los paisanos. Unito nomás se ha salvado para que avise a la casa.

Tiempo después, otro de ellos regresó, contaba, "¡Mentira,

mentira! No era Hijo del Sol. Creíamos que era Itómi Pavá. ¡no, mentira! Nos ha terminado a todos los paisanos." [59]



Hacia 1960, el territorio ashaninka se había convertido en un intrincado mosaico social donde los indígenas ya no ocupaban un lugar predominante. Los pueblos indígenas de Chanchamayo y Satipo fueron superados en número por los campesinos andinos que llegaban con machetes y unos pocos harapos, luego de abandonar sus tierras agotadas en las montañas y perseguir un sueño de granos de café color carmesí. Los Ashaninka les enseñaron a los recién llegados cómo enfrentar las duras exigencias de la vida en la selva y después se vieron dejados de lado cuando los derechos de posesión de tierras quedaron por escrito.

El papel era una presencia poderosa en este Nuevo Mundo. Antes del arribo de los colonos blancos, uno era simplemente el hijo de Mishari, la hija de Mencoina, el marido de Ompíquiri. El yo se definía por los lazos de parentesco y de asociaciones humanas. Ahora se esperaba que los indígenas poseyeran documentos, pasaportes en el reino del papel. Los señores de este dominio eran los maestros, funcionarios, policías y jueces. Vivían de acuerdo con reglas cuyos contornos los Ashaninka apenas podían discernir.

Los misioneros eran otra pieza de este mosaico. Los franciscanos, por lo general españoles, dirigían sus comunidades con mano firme. Con las misiones bien provistas de ganado y otros testimonios de riquezas, exaltaban la pobreza mientras que vivían bien, al menos según los estándares locales. Los sacerdotes "rescataban" a los niños del tráfico de esclavos, luego los asignaban a la servidumbre más misteriosa de la escuela conventual y así se obtenían adultos con aspecto de indígenas pero carentes de las habilidades necesarias para contribuir con la vida tradicional ashaninka.

Misioneros estadounidenses con cabellos como la pálida fibra de la palmera chambira arribaron en aviones y desembarcaron cantidades supuestamente ilimitadas de mercancías. Los emisarios de la enseñanza protestante eran más proclives que los franciscanos a presentar una imagen apocalíptica del fin del mundo: los indígenas debían sumergirse en

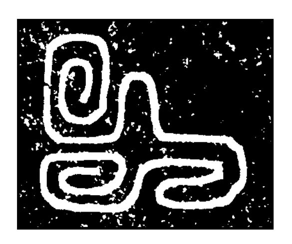
las aguas de Cristo para salvarse del fuego purificador de Dios. Las misiones establecidas por los protestantes brindaban cierta protección de los esclavistas y de los rapaces comerciantes, al tiempo que ofrecían indicios de que los secretos de la riqueza de los extranjeros podrían revelarse a su debido tiempo.

Los Ashaninka respondieron a estas circunstancias adoptando una gran flexibilidad. Impulsados por la urgencia de librarse de toda perturbación y confusión, algunos desaparecieron para refugiarse en la selva a lo largo de los ríos Tambo o Ene con el objeto de cazar, pescar y trabajar la tierra en paz. Finalmente, el aliciente de las mercaderías –machetes, telas, ollas de hierro y armas de fuego que se habían convertido en necesidades- los hizo regresar a la peligrosa órbita de los comerciantes y hacendados blancos. Tampoco hay que descontar la fuerza de atracción ejercida por el espectáculo de la vida en los poblados mestizos o en las misiones.

Al tiempo, el peso del trabajo del asalariado, su injusticia y brutalidad, los hizo regresar a la selva. Los Ashaninka se cansaron de vivir como sombras en la deslumbrante luz del mundo de los blancos, que los necesitaran por su trabajo pero que los despreciaran por su forma de vida. Debajo del falso barniz de reciprocidad en sus relaciones con los blancos, sólo veían la amenaza.

Mientras los indígenas se movían entre estos puntos de referencia diferentes –probando la disciplina de las misiones por un tiempo, trabajando como peones en los cafetales, viajando tierra adentro por una temporada para tener una vida más tradicional- alimentaban dos impulsos que se habían conservado a través de su historia: una tendencia a resistir por la fuerza la intrusión de los blancos, a responder a la ferocidad de los blancos con la misma moneda; y la creencia de que un espíritu redentor restauraría la prosperidad y la libertad tan brutalmente arrancada de sus manos.

CUATRO



Hacia la lucha armada

Lima, la capital del Perú, es una ciudad que desafía el idealismo. Los ricos viven con gran confort, aunque fuera de los distritos caros y protegidos –conocidos en la jerga limeña como "zoológicos" por la proliferación de puertas y ventanas enrejadas– las calles están dominadas por un ejército de vendedores ambulantes que ofrecen sus productos a los automovilistas apenas el semáforo se pone en rojo; carteristas y mendigos abundan en las veredas. De día, la gente trafica historias de desencanto. Los limeños recuerdan que por la década de los 80, los ataques senderistas a distantes torres de alta tensión oscurecían las noches de la ciudad.

La Lima de principios de la década de 1960 era un sitio más alegre. Las revistas y los periódicos de esa época brillan con una inocencia ahora perdida. Cuando la prensa trataba la difícil situación de los indígenas amazónicos, parecía que estos infortunados vivieran en otro planeta. Las noticias referidas al malestar rural o a la política nacional a menudo quedaban subordinadas a la cobertura de espectaculares delitos de la clase alta limeña.

Un caso especialmente memorable para distraer la atención pública fue el de Ingrid Schwend. Esposa alemano-peruana de un tal Ingeniero

Oliveira, se la acusaba de haber matado a José Manuel Sartorius, conde español, perforándole el tórax con cuatro disparos de revólver calibre 38. Los diarios especulaban que "La Ingrid", como pasó a denominarse, estaba protegiendo a su marido, quien había planeado que ella tuviera relaciones con otros hombres para satisfacer su apetito de *voyeur*. El emprendedor Sartorius no figuraba en la lista de amantes autorizados. Se rumoreaba que, cuando Oliveira descubrió la infidelidad de su joven esposa, asesinó al *playboy* español y convenció a su mujer para que dijera que ella lo había matado en defensa propia por intento de violación. El caso contenía elementos que prometían causar un gran revuelo en la clase media limeña, que sin duda emulaba la era Kennedy del norte: una atractiva mujer caracterizada como ninfómana, citas furtivas en elegantes mansiones o autos lujosos, celos, traición y corrupción de alto nivel.[1]

Un escenario semejante parece poco apropiado para el surgimiento de una nueva corriente de pensamiento utópico. Pero hacia 1960, cientos de jóvenes intelectuales en Lima habían quedado cautivados por el marxismo revolucionario, un movimiento que finalmente habría de afectar a las comunidades ashaninka a muchos kilómetros al oriente. Tal fue la consecuencia directa de los sucesos de Cuba.

Resulta fácil olvidar el efecto electrizante que tuvo la revolución cubana en la izquierda latinoamericana en 1959. Un grupo de guerrilleros con escaso armamento, que atacaban desde sus bases en la montaña, desbandó al ejército de un dictador apoyado por los Estados Unidos. Cuando dos años más tarde la poderosa presencia del norte desató sus fuerzas en contra del ejército popular, fue el ejército popular el que prevaleció. Cuba demostró que podía haber una revolución marxista en lo que entonces comenzó a llamarse el Tercer Mundo. Probó que los jóvenes latinoamericanos podían transformar sociedades cuya historia moderna, al parecer, había sido en el pasado poco más que un melodrama escrito y dirigido por la *United Fruit* y el Departamento de Estado norteamericano. El rostro de la Cuba de Castro todavía no se había manchado con la flota de los "marielitos", la aventura extranjera en Angola y la sovietización de la economía.

Muchos izquierdistas creían que el Perú sólo necesitaba un suave codazo para desatar su propia avalancha revolucionaria. Si bien la economía peruana estaba relativamente diversificada y estable, la distribu-

ción de las áreas agrícolas era tan desigual como la de cualquier otro país de la región.[2] Según una fuente, el 0,1 por ciento de la población controlaba más del 60 % de la superficie cultivable.[3] En los departamentos andinos de Junín y Pasco, el 90 % de esas tierras estaba en manos de setenta y dos familias.[4] Como si la situación de la tenencia de tierra no fuera ya lo suficientemente mala, los hacendados insistían en conservar prácticas más adecuadas a los feudos medievales que a propiedades del siglo XX. Como parte de sus obligaciones hacia los propietarios de los fundos, los campesinos andinos solían trabajar como caballerizos, pastores, cuidadores y, a veces, como porteadores del hacendado, cuando este prefería que lo llevaran en una silla de mano en lugar de caminar.[5]

Antes de la revolución cubana, los intelectuales de la clase media que conformaban la izquierda peruana se contentaban con apasionadas discusiones doctrinales y despiadadas purgas de miembros apóstatas del partido. El legado de pensadores socialistas tan formidables como José Carlos Mariátegui, cuyo influyente libro *Siete ensayos sobre la realidad peruana* fue publicado en 1928, no bastó para impedir que en los años 50 y 60 la izquierda se dividiera en facciones cada vez más quejumbrosas, proceso que dio origen a un conglomerado filogenético de grupos disidentes de primero, segundo y tercer orden, incluyendo a stalinistas, leninistas, socialistas, maoístas, socialistas progresistas, varios partidos trotskistas e incluso una facción pro Albania.[6] Hacia principios de los 60, la izquierda había ganado influencia en las universidades peruanas al punto que los profesores que enseñaban de un modo considerado políticamente incorrecto podían ser expulsados por los estudiantes.[7] Pero fuera de las universidades, la influencia de la corriente principal del marxismo en la política nacional era insignificante. Esto se debía en especial al poder de un partido populista de raíces locales, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA)

Cuando lo fundó Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924, el programa del APRA era declaradamente socialista, antiimperialista y anticlerical. Con fuertes partidarios obreros y una sólida estructura partidaria, el APRA atrajo a muchos jóvenes intelectuales que de otro modo podrían haber pasado a la órbita del partido comunista. Como el APRA controlaba a la Confederación de Trabajadores Peruanos, una organización que incluía a casi el 90 % de los gremios, constituía una amenaza enorme para la elite conservadora peruana.[8] El partido estuvo sometido a

una represión constante, con breves períodos ocasionales de acercamiento al gobierno, hasta 1956. Ese año los líderes del APRA llegaron a un entendimiento, por lo general conocido como la convivencia, con el Presidente Manuel Prado. Prado legalizó el APRA a cambio de apoyo para su presidencia y una mayor moderación en los objetivos socialistas del partido.

La convivencia provocó insatisfacción entre los miembros más jóvenes y de tendencias izquierdistas del APRA, que tenían puesta la mirada en los fines abiertamente revolucionarios del marxismo ortodoxo. En Cuba vieron que el pensamiento radical se había traducido en acción. "En general, el socialismo cubano planteaba los problemas de la revolución para la orden del día y no para un mañana más o menos lejano", escribió el guerrillero peruano Héctor Béjar en 1969.[9] El teórico principal del socialismo cubano que tanto los cautivaba era un médico argentino llamado el Che Guevara.



A pesar de la declinación del comunismo en Europa, la presencia de Ernesto Guevara de la Serna en el imaginario popular latinoamericano continúa siendo notablemente fuerte. La iconografía del Che –con la consabida barba, la boina con una estrella colorada y el uniforme de fajina- es omnipresente en Perú, desde las paredes de las universidades a los sucios guardabarros de camiones en la Carretera Central. Pero a principios de los 60 el Che todavía no era un mártir de la revolución: era un combatiente activo de la lucha del pueblo. A fuerza de experiencia, hablaba con una autoridad inigualada por la mayoría de los marxistas latinoamericanos, para quienes la lucha armada aún era un sueño borroso. "El Che", escribió Eduardo Galeano "no era hombre de escritorio: era un creador de revoluciones."[10]

Guevara expuso sus ideas de estrategia revolucionaria por primera vez en el libro *La guerra de guerrillas*, publicado en 1960. El punto central de su plan es el foco revolucionario, un lugar donde se hace la revolución. "El foco", dijo al parecer Raúl Castro, "es el pequeño motor que pone en movimiento al gran motor de la revolución."[11]

Para Guevara y Fidel Castro, el problema de hacer una revolución en Latinoamérica era que las condiciones sociales no cumplían con los

prerrequisitos marxistas clásicos. Las naciones del hemisferio carecían del nivel de industrialización que Marx consideraba necesario para la creación de las masas revolucionarias. Los revolucionarios podían "esperar pacientemente en la puerta para ver pasar el cuerpo del imperialismo" o podían ellos mismos alterar las condiciones para que fuera posible una insurrección general.

El foco, sostenía el Che, es el trampolín para la revolución. Un foco consiste en una pequeña vanguardia revolucionaria móvil, entrenada en la ideología marxista y en las tácticas guerrilleras. Al establecerse en sitios aislados del interior, los revolucionarios gozan de cierta protección de la policía mientras que educan a las masas rurales sobre las realidades de su situación. El revolucionario enseña con el ejemplo, con una vida que tiene un poco de combatiente, un poco de maestro y un poco de santo.[12] Una vez que los campesinos se unen a las filas guerrilleras y las regiones en torno a cada foco se liberan del control oficial, el gobierno recurrirá a tácticas muy rigurosas para recuperar el orden. La brutalidad oficial, continúa argumentando la teoría, desenmascara la verdadera naturaleza de "pseudodemocracias" como las de Perú. La creciente e intolerable represión impulsa a los intelectuales y trabajadores urbanos hacia las barricadas, lo que lleva a un levantamiento general que aplasta a los militares. La frase clave adoptada por los seguidores peruanos del Che era "audacia revolucionaria", la voluntad de arriesgar todo a fin de que sirva de catalizador para el cambio radical.

El plan maestro del Che ofrecía atractivos evidentes. Ya había funcionado en Cuba; no era simplemente otra teoría insensible. Apoyaba la *acción* más que la interminable espera de los leninistas ortodoxos que aguardaban la ventana perfecta de la oportunidad revolucionaria. Y se adaptaba a la anatomía política del Perú, donde había pocos signos de insurrección en el complaciente movimiento obrero dominado por el APRA, aunque con signos casi a diario de malestar entre los campesinos.

Las conexiones históricas entre el Che y Perú se sumaron a la mística de la teoría para los izquierdistas peruanos. La primera esposa del Che, Hilda Gadea, era peruana, miembro exiliado del APRA a quien el Che había conocido en Guatemala. El Che visitó Perú en dos oportunidades durante sus peregrinaciones por Latinoamérica en la década del 50. En el trayecto que hizo en 1952 trabajó en el leprosorio del gobierno perua-

no en San Pablo, en el Amazonas, antes de continuar aguas abajo hasta Colombia en una balsa que con un compañero de viaje bautizaron "Tangomambo".

Sin embargo, los vínculos entre el Che y Perú eran más que sentimentales. En 1960, Perú rompió relaciones diplomáticas con Cuba cuando el gobierno descubrió que los cubanos estaban financiando grupos radicales en Lima y en otras partes del país. (Años más tarde, Philip Agee alegó que los documentos de la embajada cubana que mostraban pagos en efectivo a izquierdistas peruanos eran en realidad falsificaciones de técnicos de la CIA en la sede limeña de la agencia.)[13] Durante una entrevista en 1987, el ex presidente Fernando Belaunde le informó a un periodista que él había conocido al Che en 1962 en el distante pueblo de Puerto Bermúdez en el transcurso de su campaña presidencial. "Se trataba de un hombre con ligero acento argentino", recuerda Belaunde, "y usaba boina en ese lugar tan caluroso."[14] Desde entonces se ha especulado bastante respecto de que el Che hizo un viaje clandestino al Perú para evaluar las perspectivas de establecer allí un foco revolucionario. Que el Che haya o no tramado una acción revolucionaria en Perú en los años 60 es menos interesante que la creencia generalizada de que estuviera trabajando ahí en la oscuridad, de que fuera un agente escurridizo de la transformación utópica en las mentes de los esperanzados revolucionarios del Perú.

Hacia comienzos de los 60, Cuba brindaba entrenamiento guerrillero a 1 500 latinoamericanos al año.[15] Una generación de revolucionarios peruanos –entre los cuales figuran Héctor Béjar, Luis De la Puente, Guillermo Lobatón, Javier Heraud, Edgardo Tello, Máximo Velando y Ricardo Gadea- aprendieron las tácticas guerrilleras básicas en ese país. Gozaron de la ocasional atención del Che en persona, por lo general durante sus largas veladas nocturnas de trabajo, a las que podía llegar a convocar a camaradas extranjeros para intercambiar y debatir asuntos. "Nos escuchaba", recuerda Héctor Béjar, "porque escuchaba mucho. A diferencia de Fidel que nos hablaba mucho."[16] Veinticinco años más tarde, Béjar rememora los preparativos para la lucha armada como una época fascinante de su vida:

El hecho es que los años sesenta los pasamos en campamentos militares de entrenamiento guerrillero, en condiciones

verdaderamente duras, que ponían a prueba la solidez de nuestra decisión. Circulando con pasaportes falsos por Europa y América, escondidos en "casas de seguridad" en Bolivia, atravesando a pie o en cualquier otra forma la selva boliviana, pasando cargamentos de armas de contrabando, haciendo enlaces secretos y burlando a la policía... y finalmente, combatiendo en las sierras del Perú.[17]



Antes de que estos jóvenes insurgentes pudieran poner en práctica su entrenamiento cubano, un levantamiento rural en el Departamento de Cusco atrajo la atención nacional. El foco de los disturbios se hallaba en el valle de La Convención, a unos 135 km. al norte de Cusco, una región semitropical en manos de algunos hacendados que controlaban a una amplia población indígena de aparceros. Las cambiantes condiciones económicas de los 50, incluyendo un brusco aumento del valor de mercado del café producido en el valle, impulsó a los hacendados a reemplazar el sistema de multicultivos por uno de plantaciones. Consideraban innecesario remunerar a los arrendatarios por las mejoras implementadas en las tierras. Hubo una viva reacción por parte de los agricultores. Se organizaron en sindicatos locales y los unieron para constituir federaciones regionales. Dentro de esta volátil situación ingresó un joven organizador trotskista llamado Hugo Blanco.

Blanco, oriundo de Cusco y educado en la Universidad de La Plata en la Argentina, fue el primer izquierdista peruano en superar la barrera cultural entre los profesionales hispanoparlantes y los indígenas de lengua quechua. En 1958, Blanco se asentó en el Valle de La Convención como un agricultor subarrendatario y de inmediato se involucró en la política campesina. Ascendiendo en las filas de los sindicatos campesinos locales y regionales, instaba a una mayor acción militante en contra de los hacendados, incluyendo huelgas y tomas de fundos.[18] "Estamos alcanzando la victoria", escribió en 1962, "mediante paros, huelgas, reuniones, divisiones de tierras contrarias a la ley burguesa y la confiscación de haciendas que es también contraria a la ley burguesa."[19] El lema del movimiento era "Tierra o Muerte". Entre 1958 y 1962, los campesinos de La Convención obtuvieron la tierra y pagaron por ella con la muerte.

La comunidad de Blanco, Chaupimayo, organizó su propio sistema de gobierno, justicia, defensa y educación populares, instituciones de base que, en oposición al gobierno, creó lo que Blanco definió como un patrón de "doble poder". Por primera vez en la historia peruana contemporánea, las masas surgieron para llevar a cabo un programa de cambio socialista. La veloz radicalización de la región atrajo el interés de los superiores de Blanco en el Partido Obrero Revolucionario (POR) y de su coordinadora general en el nivel continental, la Secretaría Latinoamericana de Trotskismo Ortodoxo (SLATO).[20] La SLATO prometió fondos para apoyar la insurrección guerrillera armada, dinero que intentó obtener a través de la "expropiación revolucionaria" de bancos peruanos. Con la ayuda de dos pistoleros argentinos, el Che Pereyra y Juan Kreus, y de un español de nombre Juan Martorell, los militantes trotskistas perpetraron dos robos a bancos limeños, incluyendo un asalto a plena luz del día de la sucursal de Miraflores del Banco de Crédito con una ganancia equivalente a los 120.000 dólares. Los trotskistas eran hábiles para los atracos pero no para las huidas y fueron rápidamente capturados por la policía. Sólo alrededor de un 10 % de los fondos llegó a la lucha en La Convención. El resto desapareció, presumiblemente en manos privadas, o fue incautado por la policía.[21]

El impulso del movimiento campesino encendió el debate sobre la dirección final de la rebelión. El POR y otros grupos abogaban por una insurrección guerrillera a gran escala, mientras que Blanco y sus compañeros de sindicato estaban a favor de la expropiación de tierras y la creación de milicias campesinas puramente defensivas. Sin embargo, los acontecimientos se le fueron de las manos a Blanco. En noviembre lideró un grupo de seguidores sindicalistas hasta un puesto de policía en Pucyura con el fin de obtener armas. Una vez que las tuvieran, planeaban arrestar a un hacendado que supuestamente había violado a la hija de uno de los afiliados al sindicato. Un policía tuvo la osadía de resistirse y Blanco le disparó a quemarropa, un crimen que los autores izquierdistas, con una ágil tergiversación, clasifican como un acto de "defensa propia".[22] En un informe preparado cuatro años más tarde por los militares se describe el hecho con términos igualmente improbables, esta vez utilizando un lenguaje folletinesco:

Entre tanto, el guardia Briceño . . . dio un último grito, en la

misma cara del asesino: -"Eres un maldito comunista, algún día pagarás este crimen." No tuvo tiempo de decir más, una barreta de fierro le perforó el cráneo. El cuadro era desgarrador: Hugo Blanco se quedó sosteniendo la barreta con la sonrisa del sádico que goza con el dolor y la muerte, mientras sobre la cara del guardia Briceño se desparramaban los sesos.[23]

Con la huida de Blanco acusado de asesinato y la rápida escalada de violencia campesina, las unidades de la policía se movilizaron para sofocar a los sindicatos, que para ese entonces habían cerrado setenta haciendas. Los enfrentamientos con las fuerzas de seguridad culminaron el día de Navidad con la masacre de treinta campesinos en Chaullay.[24] Blanco fue capturado en mayo de 1963 y luego sentenciado a veinticinco años de prisión.

Aunque efímera, la "liberación" de La Convención tuvo su efecto sobre el gobierno de Lima. En abril de 1962 se sancionó una ley mediante la cual se ponía fin al sistema de servidumbre de los hacendados; en marzo de 1963 la junta militar que había perpetrado un golpe de estado luego de las elecciones nacionales de 1962 promulgó una Ley de Reforma Agraria aplicable a los valles de La Convención y Lares. Las reformas acallaron la militancia campesina en Cusco pero poco hicieron para detener el ritmo de las invasiones en otras zonas de los Andes peruanos. Según Héctor Béjar, hacia 1963, 300.000 campesinos fueron movilizados para invadir haciendas. Béjar sostiene que la preocupación por la envergadura y la intensidad de la militancia rural llevó a los hacendados a imaginar que detrás de cada árbol se ocultaba un guerrillero barbudo.[25]

El mismo mes en que Hugo Blanco se entregó a las autoridades, se confirmaron los peores temores de los hacendados. Seis miembros de un grupo autodenominado Ejército de Liberación Nacional (ELN), a su regreso de meses de entrenamiento en Cuba, se vieron involucrados en un tiroteo con la policía en Puerto Maldonado, un pueblo ribereño del Amazonas cerca de la frontera boliviana. Javier Heraud, un joven poeta proveniente de una familia limeña de clase media alta, murió en la persecución posterior y los otros miembros del grupo cayeron en manos de la policía. Heraud y sus compañeros eran la vanguardia de un grupo más numeroso de militantes del ELN, que lograron replegarse a Bolivia. Los

informes respecto de los objetivos originales del contingente del ELN son variados, aunque es probable que hayan intentado brindar asistencia y experiencia militar a Hugo Blanco y a sus sindicatos de campesinos.[26]

Si bien las bajas de Puerto Maldonado fueron insignificantes en comparación con las masacres de campesinos ocurridas simultáneamente en otras partes del país, causaron gran conmoción en todo Perú. En las provincias, los campesinos se levantaban en la mayor protesta agraria desde el siglo XVIII. Jóvenes universitarios como Javier Heraud, la esperanza de la sociedad peruana, se entrenaban como guerrilleros en Cuba y se infiltraban nuevamente en el país. El golpe militar de 1962 había sido una burla para las instituciones democráticas peruanas, cuya integridad sólo fue restaurada en parte con la decisión de la junta de efectuar elecciones en un corto plazo. Fernando Belaunde, el presidente que surgió en los comicios de 1963, tuvo que enfrentar un desorden generalizado en el interior y una creciente militancia izquierdista en las ciudades. Parecía que en cualquier momento podría hacer erupción una rebelión a la cubana.



La derrota del ELN de 1963 en Puerto Maldonado fue un revés para aquellos que soñaban con un levantamiento armado. No obstante, en Lima, otro grupo guevarista, al mando de Luis De la Puente Uceda, se había constituido bajo el nombre de Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).

En las fotografías tomadas durante la década de 1950 y comienzos de los 60, De la Puente aparece vestido con sobriedad, un hombre de aspecto frágil, con gruesos lentes, entradas y rostro anguloso, a menudo descripto como aristocrático. Nació en 1926 en una familia de hacendados y se unió a las filas del APRA en la adolescencia. Se exilió en México luego de que lo arrestaron en 1948 durante una serie de medidas enérgicas tomadas por la dictadura de Odría contra las actividades del APRA. Algunas fuentes aseguran que De la Puente cultivó la amistad de Fidel Castro en el transcurso del exilio de este último en México. Regresó en forma clandestina a Perú en 1954 o 1955 y conspiró con extremistas del APRA para derrocar el régimen de Odría, por lo que fue nuevamente arrestado y enviado a

prisión. Luego de quedar en libertad en 1956, De la Puente finalizó sus estudios de leyes en la Universidad de Trujillo. El viaje de De la Puente en 1959 a una conferencia sobre la reforma agraria en La Habana constituyó un importante punto de inflexión en su carrera política. Su evidente admiración por la Revolución Cubana no fue bien recibida por sus superiores del APRA a su regreso de La Habana, como tampoco su papel fundamental en la creación de una facción radical dentro del partido que pasó a denominarse el APRA Rebelde. El APRA expulsó a De la Puente del partido en 1959 por su feroz crítica a la convivencia.[27]

De la Puente volvió a encontrarse en prisión por el asesinato de un militante del grupo de choque del APRA –un "búfalo" en la jerga de la época– durante un altercado en Trujillo en 1961. Salió de la cárcel en 1962 para asumir el liderazgo del APRA Rebelde, que para ese entonces se había transformado en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

El MIR era un partido de corte guevarista, que adhería a una forma pragmática de marxismo con un férreo compromiso con la lucha armada. En un periódico de opinión publicado en los Estados Unidos en 1965, De la Puente señalaba que

> *el único elemento que falta en nuestro país es una vanguardia revolucionaria capaz de encauzar las candentes demandas de nuestro pueblo, capaz de dar forma y organización a las masas y de liderarlas por el camino correcto... Hemos hecho hincapié en la necesidad de enfrentar la cuestión empezando con la lucha armada en el interior mediante una estrategia y tácticas guerrilleras... es decir, una guerra del pueblo que se extienda desde los Andes a la costa, del interior a las ciudades, de las provincias a la capital.*[28]

De la Puente contaba con el apoyo campesino para el programa foquista del MIR de lucha guerrillera. En 1964 el partido comenzó a hacer proselitismo entre los campesinos en los tres frentes desde donde planeaba lanzar la insurrección armada: en el departamento norteño de Piura, cerca de la frontera ecuatoriana; en los Andes centrales en las proximidades de Huancayo; y en el valle de La Convención, Departamento de Cusco, donde el MIR esperaba aprovechar el malestar rural incitado por Hugo Blanco.[29]

De la Puente orquestó la lucha guerrillera mejor publicitada de la historia de Latinoamérica. Anunció la intención del MIR de tomar las armas durante su discurso público más importante, dado en la Plaza San Martín de Lima en febrero de 1964. Avanzado el año, pasó a la clandestinidad para iniciar los preparativos finales de la guerra, aunque no sin antes ofrecer una conferencia de prensa informal con el objeto de dar a conocer sus planes. Albert Brun, un periodista de la agencia de noticias France-Press recuerda bien la ocasión:

Una vez me llamaron un domingo de parte de De la Puente, que todavía no estaba en guerrilla ni nada de esas cosas, a un cóctel de despedida en la Avenida Arequipa. Porque yo era amigo de de la Puente, como no tenía nada que hacer y digo: "Voy a ver qué es lo que pasa." Entonces nos reunió. Bueno, hubo cóctel, había un montón de gente, se tomó unos cuantos pisco sour y hubo un momento en que De la Puente nos llamó a unos seis o siete periodistas extranjeros que estábamos ahí, y dijo, con el tono dramático que se emplea en esos casos, que la reunión era para despedirse porque él se iba a la guerrilla... Eso se tomó un poco como un chiste, pero los servicios de inteligencia no lo tomaron como un chiste.[30]

Brun recuerda a De la Puente como un romántico de ninguna manera apto para el combate: "El tipo la primera vez que tuvo un fusil en las manos fue una escopeta de esas de cacería de dos cañones y con eso aprendió a disparar, para no asustarse del tiro, porque eso le pasaba a muchos, cierran los ojos y disparan." Los recuerdos que tiene Brun de De la Puente contrastan con la impresión más marcial de Sebastián Salazar Bondy, quien en 1965 describió el violento encuentro de De la Puente con los búfalos del APRA cuatro años antes. "En 1961 un grupo de apristas le amenazó durante una manifestación en Trujillo. Antes de que tuvieran oportunidad de hacer algo, De la Puente sacó de improviso una pistola y mató al cabecilla... Su apariencia suave y sus modales impecables no dejaban insinuar su temperamento fogoso y obstinado."[31]

Si bien la doctrina del MIR instaba a la preparación de una base campesina antes de iniciar la lucha armada, existen pocas pruebas de que las actividades organizativas del partido fueran efectivas. Quizá allí donde el partido pudo haber establecido con más éxito vínculos con

organizaciones campesinas fuera el frente central, las provincias andinas de Andamarca y Tarma, en el Departamento de Junín, y la vecina provincia selvática de Satipo.

El principal organizador del MIR para la región era Máximo Velando, de familia de campesinos de Pampachacra, una pequeña comunidad de Ayacucho. Al igual que muchos en la izquierda revolucionaria peruana, estudió por un tiempo en Argentina y allí se convirtió en un militante del partido comunista. En 1961 viajó a Cuba para ver con sus propios ojos lo que Radio La Habana sigue llamando "El Territorio Libre de las Américas". Dado que los pocos peruanos que había en Cuba solían andar juntos, Velando enseguida conoció a Ricardo Gadea y a otros compatriotas que conformarían la vanguardia del MIR y del ELN. Durante los meses que Velando pasó en Cuba en 1961, y más tarde en 1962-1963, el país estuvo bajo amenaza constante de invasión por parte de los Estados Unidos. "El ser testigos de esta agresión ataba más nuestros proyectos revolucionarios, por lo tanto nuestra amistad", rememora Ricardo Gadea.[32]

En 1963 Velando regresó a Perú y comenzó a trabajar como organizador de campesinos en Huancayo. Su conocimiento de la lengua quechua y su pasado rural lo ayudaron a ganar la aceptación de los sindicalistas campesinos. Su esposa argentina Carmen recuerda que pasaba la mayor parte del tiempo en Andamarca, una comunidad andina que en 1752 estuvo efímeramente en poder de las fuerzas de Juan Santos Atahualpa.

En la selva tropical al este del área de operaciones de Máximo Velando, un campesino activista y simpatizante del MIR de nombre Juan Paucarcaja Chávez intentaba aumentar la militancia de la Federacion Peruana de Colonos y Agricultores de Satipo (FEPCASA).[33] Un miembro sobreviviente del MIR de los años 60 recuerda a Paucarcaja como oriundo de Andamarca. Había migrado de la sierra a la selva sólo para encontrar la misma injusticia: grandes propietarios como la *Peruvian Corporation* que impedían a los pequeños agricultores llegar con su producción de café al mercado. Paucarcaja era un apasionado defensor de las invasiones de haciendas y de una amplia reforma agraria que habría de incluir a la región selvática así como a la región andina. Hacia finales de 1964, Guillermo Lobatón, designado líder de las operaciones del MIR en el área, se unió a Paucarcaja y Velando en Junín.

Mientras organizadores como Velando y Paucarcaja forjaban vínculos entre el partido y las organizaciones campesinas regionales, De la Puente alistaba al partido para la guerra. A través de varias conexiones clandestinas en Perú y Bolivia, el MIR logró reunir una irregular colección de carabinas, pistolas y granadas. El origen de estas armas y municiones sigue siendo un enigma, aunque en 1987 Albert Brun informó que algunos rifles se habían comprado en Bolivia a un misterioso alemán llamado Klaus Altmann, más tarde desenmascarado como el nazi prófugo Klaus Barbie, "El Carnicero de Lyon."[34] Según las fuentes de Brun, el intermediario boliviano utilizado por Altmann-Barbie para entregar las armas, Máusers de la Primera Guerra Mundial, reemplazaba algunas del cargamento con rifles de inferior calidad sin percutores ni municiones del calibre adecuado, lo que los hacía inservibles. Si bien este armamento y otros llegaron a los depósitos clandestinos de los tres frentes, los estrategas del MIR contaban con obtener la mayor parte de las armas mediante ataques a puestos de policía y bases militares.

Los recursos humanos del MIR no son fáciles de calcular. Cada partido involucrado en el conflicto –la izquierda, los militares, la prensa– tenía motivos para exagerar o escamotear el número de combatientes del MIR. El MIR tenía razones obvias para decir que las fuerzas guerrilleras eran importantes, que sus filas desbordaban de campesinos que espontáneamente se habían movilizado para unirse a los rebeldes. Si bien era del interés del gobierno presentar a los rebeldes como un pequeño grupo de fanáticos, la dura represión de las fuerzas armadas, que incluía arrestos en masa de "guerrilleros sospechosos", dio lugar a estimaciones exageradas respecto de la envergadura del levantamiento para justificar las numerosas detenciones. Sin embargo, no parece probable que en junio de 1965 la cifra total de combatientes del MIR haya superado al centenar, y este centenar distribuido en tres frentes, separados por cientos de kilómetros.[35]

Años de preparativos y sueños habían convencido a los guerrilleros de que los números y el armamento no eran claves tan importantes para la victoria como la determinación, el valor y el mero peso de la historia. El último discurso público de De la Puente en 1964 se centró en la inevitabilidad del colapso del capitalismo. "La revolución avanza incontenible por el mundo", insistía. Había llegado el momento de demostrar la osadía revolucionaria en Perú.

Hacia mediados de 1965, De la Puente había organizado al MIR en un Comando Revolucionario Nacional y asumió el cargo de Comandante Supremo. Rompiendo con la regla principal de la guerra de guerrillas –la movilidad-, se estableció en un campamento base fortificado en Mesa Pelada, al este de Chaullay en el valle de La Convención. En caso de que alguien no hubiera notado que el MIR estaba decidido a tomar las armas, el Comando Revolucionario Nacional publicó una "Proclama Revolucionaria" de quince páginas donde se anunciaba que la guerra de guerrillas estaba en marcha: "Hemos escogido la forma de lucha de guerrillas en la sierra para comenzar el proceso y contamos ya con tres zonas guerrilleras ubicadas en el norte, en el centro y en el sur del país, prontas a enfrentar cualquier clase y cantidad de fuerzas represivas que pretendan someternos."[36]



El programa político enunciado por el MIR prácticamente guardaba silencio respecto del tema de los indígenas y la posibilidad de que conformaran la base del movimiento y de que estuvieran entre los principales beneficiarios de la revolución del MIR. Esto refleja en parte la herencia del marxismo ortodoxo. Marx consideraba a los pueblos indígenas como representantes de sociedades "arcaicas" o "asiáticas" que, si bien pueden exhibir formas de comunismo primitivo, están destinadas a ser barridas por la marea histórica que con gran estruendo habrá de precipitarse como una revolución proletaria. De todas maneras, la mayoría de los izquierdistas peruanos eran universitarios de la ciudad y, por lo tanto, (a pesar de todas las protestas en contrario) sujetos a los prejuicios étnicos que llevaba a los habitantes de las ciudades a dar por sentada su superioridad intelectual respecto de los indígenas.

Ya en la década de 1920, José Carlos Mariátegui vio a la mayoría indígena como una cuestión problemática para una verdadera revolución peruana. Al igual que muchos pensadores latinoamericanos de la época, Mariátegui quería incorporar las glorias de la civilización precolombina a una visión de socialismo peruano. Describió a la sociedad inca como un "sistema comunista altamente desarrollado y armonioso" que ofrecía un modelo para un cambio progresista en Perú.[37] A pesar de

esta romántica idea sobre el pasado indígena, Mariátegui estaba convencido de que siglos de opresión habían acabado con la capacidad de los indígenas para rebelarse. "El espíritu revolucionario", escribió, "siempre reside en las ciudades." La ciudad es donde el hombre se enfrenta con la necesidad de una acción colectiva, mientras que el campo sólo "estimula su individualismo."[38]

Las opiniones de Mariátegui sobre "El Problema del Indio" pueden resultar contradictorias y adolecer de intelectualismo de café pero al menos la consideraba importante. Sin embargo, sus sucesores no retomaron el tema. Para el MIR, los indígenas eran visibles sólo como campesinos genéricos o incluso como "proletarios rurales". Preso de fervor revolucionario, De la Puente no logró percatarse de que, para los campesinos andinos, el organizador izquierdista de Lima podría ser mirado con tanto recelo como el abogado o hacendado que se apoderaba de sus tierras.[39]

La izquierda no es totalmente culpable de este fracaso de la imaginación. A pesar de los esfuerzos de intelectuales quechuaparlantes como José María Arguedas, la antropología peruana aún no había desarrollado una fuerte tradición de trabajo de campo entre los pueblos indígenas del país. A fines de la década de 1950 y principios de los 60, había escasa información sobre cómo los pueblos andinos vivían, pensaban o trabajaban. Sin duda, el tema de la posesión de tierras era importante para los indígenas pero los intelectuales peruanos no llegaban a entender bien cómo querían hacer uso de ellas una vez que las tenían. El MIR a veces utilizaba símbolos religiosos andinos para lograr un efecto retórico en sus comunicados –como por ejemplo al escribir que "los Auquis y los Apus legendarios están con nosotros, porque nuestra causa es noble, es justa, es patriótica, es popular"– no obstante, en ningún momento se observa un conocimiento más profundo del papel desempeñado por estos espíritus de la montaña en la vida del campesino en la tierra.[40]

De la Puente reconocía, por supuesto, que un gran abismo cultural y lingüístico separaba a las guerrillas de la población rural que se necesitaba para sostenerlas. La habilidad de algunos activistas de los años 60 –en particular de Hugo Blanco y Máximo Velando- para hablar quechua y así comunicarse directamente con los campesinos era tema de comentario frecuente. Pero otros líderes izquierdistas carecían de los dones para emularlos.

Si la vida del indígena andino estaba en el borde del mapa intelectual de los izquierdistas urbanos, el mundo de los indígenas de la selva estaba ya en el abismo. La literatura izquierdista sobre las perspectivas para la guerra en la selva peruana describe la región oriental del Perú como "despoblada".[41] En una curiosa reflexión sobre la posibilidad de incorporar a los Ashaninka a la grey revolucionaria, Héctor Béjar describe a estos "hombres primitivos" como fácilmente manipulados por hacendados inescrupulosos mediante el proselitismo religioso: "El temor a Dios se confunde, en la imaginación primitiva, con el temor al patrón." Béjar continúa:

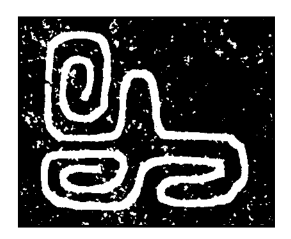
Si hay un visible desnivel entre el campesino quechua y el guerrillero criollo, es todavía mayor entre éste y el selvícola. Para que ambos se entiendan, será necesario un largo proceso de adaptación en que el guerrillero aprenderá nuevos dialectos y costumbres.[42]

Un "desnivel", metáfora que revela mucho sobre los prejuicios de los revolucionarios que creían que su misión era colocar a los indígenas cara a cara con la historia. Elías Murillo [seudónimo],[43] que se unió al MIR cuando este lanzó sus guerrillas, resumió su parecer respecto del lugar ocupado por los Ashaninka en la revolución:

Al campa hay que enseñarle a vivir... Ellos solamente están con su flechita ahí cazando, pescando. Son unos grandes ociosos. Entonces nosotros [los del MIR] pensábamos que sus propios hijos traerles para educarlos en las escuelas, en las universidades y que ellos vayan a educar a sus padres, a ellos, enseñarles cómo es el trabajo... Darle la idea marxista-leninista de la nueva generación... O sea, nuestro planteamiento también es hacerles sentir la necesidad del cambio...[44]

Pero los Ashaninka tenían su propia visión de la historia y de la configuración de la nueva generación. Mientras De la Puente y sus seguidores preparaban la insurrección armada, estos no imaginaban el importante papel que habría de desempeñar esa visión ashaninka en la futura lucha.

CINCO



Túpac Amaru

La columna guerrillera que constituía el frente central de los tres frentes del MIR tomó la denominación de Túpac Amaru por el rebelde inca José Gabriel Condorcanqui, también conocido como Túpac Amaru II, quien en la década de 1780 puso en jaque el control español de los Andes peruanos. En abril de 1965 la Túpac Amaru inició preparativos militares para el levantamiento estableciendo campamentos en Yugurpampa, Jatunhuasi, Intihallamuy, Ajospampa y Pucutá en las provincias de Concepción y Satipo, todos poblados andinos dentro de un radio de treinta y cinco kilómetros de Andamarca. Algunos de estos campamentos no eran más que escondites de pertrechos enterrados. Otros, como Pucutá, fueron designados como "zonas de seguridad" e incluían una red de trincheras así como refugios que servían para fabricar rudimentarias minas terrestres y granadas. Además de estos explosivos de manufactura casera, el armamento de la Túpac Amaru contaba con revólveres, pistolas, carabinas y algunos rifles livianos automáticos.

La zona alrededor de Andamarca parecía un terreno de libro de texto para la guerra de guerrillas. Estos valles montañosos, fríos, con neblinas, sin caminos, brindaban el aislamiento que el Che Guevara conside-

raba esencial para el desarrollo de un foco revolucionario. Las áreas selváticas tenían rápido acceso por el este, ofreciendo una vía de escape en caso de que los campamentos andinos resultaran demasiado peligrosos por la presión gubernamental. La presencia de haciendas y minas, junto con una vigorosa tradición local de rebelión agraria, creó un terreno fértil para la educación revolucionaria entre los campesinos locales.[1]

Las relaciones que se desarrollaban entre los guerrilleros de la Túpac Amaru y las comunidades campesinas locales dieron lugar a reclamos conflictivos. Las fuentes militares son irremediablemente contradictorias. El ejército detuvo a gran cantidad de campesinos cuyo único crimen era vivir cerca de los campamentos guerrilleros; no obstante, en los juicios que siguieron a las guerrillas, los fiscales militares intentaron demostrar que la mayoría de los campesinos habían sido reclutados a la fuerza por las guerrillas del MIR. Al término de la guerra, el General Armando Artola sostuvo que la base guerrillera en Yugurpampa estaba "rodeado de pequeñas plantaciones de panllevar que eran trabajadas por las familias de los campesinos siguiendo un régimen inhumano que comenzaba al amanecer y no cesaba hasta la puesta del sol. Es decir, en la práctica hacían lo mismo que los explotadores y hacendados de la zona."[2]

Los campesinos presentaban una versión diferente de los acontecimientos cuando se los llamó a declarar en 1969 sobre las guerrillas. Un joven de nombre Guillermo Loardo explicó que se había unido a las guerrillas porque "me hablaron de la miseria y la desigualdad y su causa... Supe que la miseria y la desigualdad se debían a que hay personas con grandes intereses y que la inmoralidad de la administración pública favorece a los que poseen grandes extensiones de tierra."[3] Muchos campesinos habrán compartido estos sentimientos; aunque no quisieron tomar las armas con la Túpac Amaru, estaban dispuestos a suministrar pertrechos o a ofrecer su trabajo para la construcción de campamentos y de una red de senderos. Un sobreviviente del MIR sostiene que numerosos campesinos apoyaban a los guerrilleros a pesar de su tradicional recelo hacia los de la región costera peruana:

En la sierra, por ejemplo, si, nosotros hemos sido 13 en la zona de Andamarca, 13 personas, pero con los campesinos éramos más de 60, 70... El campesino lo ha entendido con mucho entusiasmo. Nos

ayudaba a cargar víveres, armas, medicinas, transportarnos de un sitio a otro sitio, hacernos conocer lugares, caminos, con mucho entusiasmo. Además, a la medida que ellos necesitaban, se le daba medicinas, alimentación.[4]

A pesar de los testimonios de apoyo local, algunos campesinos abrigaban dudas acerca de los guerrilleros o se sentían indiferentes respecto del mensaje del MIR de liberación revolucionaria.

Los miembros de la Túpac Amaru se esmeraban en diferenciarse de los campesinos a través de su vestimenta. Según Elías Murillo, "una casaca negra, con pantalón Lee, esos de vaquero, y con unas botas hasta la media rodilla." Los revolucionarios intencionalmente evitaban vestirse como campesinos, añade, "porque el guerrillero, o sea la mentalidad de esa fecha, era que tenía que ser guerrillero y enfrentar al ejército. Entonces tenía que hacerse conocer que era guerrillero y no campesino ni campa."[5]



El comandante de la Túpac Amaru, y el hombre que habría de suscitar nuevas aspiraciones utópicas entre los Ashaninka, era Guillermo Lobatón Milla.[6] De todos los líderes del MIR, Lobatón quizá haya sido el que mejor representó las esperanzas y las contradicciones de la izquierda peruana. Alto, con barba, de frente ancha y mirada penetrante, Lobatón tenía más aspecto de revolucionario que Luis De la Puente, el comandante supremo del MIR. Y a diferencia del aristocrático De la Puente, Lobatón provenía de una familia pobre de Lima, donde el apellido Lobatón es común entre los negros de origen haitiano. Fue criado en una sociedad que, si bien no era racista de la misma forma que los Estados Unidos durante esa época, no veía a muchos negros alcanzar posiciones de poder en la política.

Lobatón nació en 1927 y fue a la escuela primaria en una zona de Lima conocida como Pueblo Libre. Siguió en un colegio comercial pero con desagrado, en parte debido al prejuicio que había en contra de los negros e indígenas. Hacia 1948 había comenzado a estudiar literatura y más tarde filosofía en la Universidad de San Marcos. Su amor por los

altos ideales de la filosofía pronto se templó con la amarga experiencia de ir a la cárcel por participar en agitaciones estudiantiles en contra de la dictadura de Odría. Desde su celda en la prisión de El Frontón le escribió al rector de San Marcos, su profesor de filosofía:

Víctima de la más terrible de las injusticias, hundido en el pesimismo más oscuro, le pregunto al filósofo que me dio estas hermosísimas lecciones de filosofía: ¿puedo seguir creyendo en el gran destino del hombre? ¿Puedo tener fe en su encomiable valor? ¿Puedo seguir esperando que alguien tome en serio mi lugar en el mundo y me vuelva a mostrar que vale la pena vivir la vida? [7]

Exiliado por el gobierno de Odría en 1954, Lobatón se estableció en París, donde estudió filosofía en la Sorbona. Vivió en Francia en condiciones difíciles. La guerra de Argelia exacerbó la hostilidad francesa contra la gente de piel oscura. Se las ingeniaba para ganarse la vida juntando restos de papel para un español de la rue Saint Jacques. Allí fue donde conoció a su futura esposa, Jacqueline Eluau, una francesa profundamente comprometida con el cambio revolucionario.

En 1988, Eduardo Fernández entrevistó a Jacqueline en su modesta casa de los suburbios más alejados de París. Ella le trajo a la mente la imagen de aquellas mujeres que aparecían atacando la Bastilla en las pinturas francesas del siglo XVIII, una volátil mezcla de erotismo y violencia. Su compromiso con la lucha revolucionaria perdura con firmeza a pesar de los años transcurridos desde que Guillermo Lobatón y los demás miembros de la Túpac Amaru cayeron en combate.

Jacqueline recuerda a Lobatón como un voraz intelectual que gozaba con la adversidad:

Cuando yo lo conocí era un solitario, gran lector. Leía los clásicos en esas ediciones baratas, también revistas de actualidad política. Era muy inquieto. A Mao lo leyó en alemán, tenía una gran curiosidad. Pero tenía su parte... bueno, no intelectual. Le gustaba cocinar. Planchaba sus viejos pantalones de ocho años poniéndolos entre el colchón y el bastidor de la cama. ¡Así planchaba sus pantalones impecables! A la mañana, mientras tomaba su baño cantaba viejos valses limeños. Una de los que más me cantaba era

"El Guardián", ese que decía: "Que no venga a mi tumba mi novia a llorar." Él me decía que nunca lo llore. Así era Guillermo. No le gustaba la fama, el poder ni el dinero. Era un humilde... Lobatón era muy religioso. Mira, en esta carta habla de Cristo, de Lenín, de Vallejo. Él pensaba que Lenín era un santo. Tenía un sentimiento especial por la pureza, por la santidad. Siempre decía que él iba a hacer la revolución en el Perú.[8]

Para 1959 su fama como una fuerza intelectual entre los expatriados peruanos en París hizo que el partido comunista peruano le otorgara una beca a Lobatón para estudiar economía en Alemania Oriental. Su estada allí no fue feliz. Sus anfitriones alemanes terminaron por deportarlo a causa de su crítica a la burocracia stalinista. Y estaba cansado de Europa, ansioso por unirse a la lucha popular en Latinoamérica. Ya en 1961 se estaba entrenando en Cuba con Luis De la Puente y los otros peruanos que habrían de conformar el liderazgo del MIR.[9]

Jacqueline Eluau recuerda que desde 1961 hasta el inicio de las guerrillas, Guillermo viajó mucho: a Cuba, Argentina, Brasil y Chile. En Lima, retomó sus vínculos con la izquierda guevarista y colaboró en la planificación de la futura revolución. Mucho de lo que vio en sus colegas y en los experimentos socialistas en el exterior lo decepcionó. "Cuando volvió de Cuba", rememora Jacqueline, "no quiso contar nada. No quería hablar de Cuba. Lloraba por eso. Tenía grandes dudas." Lobatón era por encima de todo un humanista, no un ideólogo.

También abrigaba dudas respecto de los progresistas de clase media que dirigían la izquierda militante, entre los que se encontraban Sebastián Salazar Bondy y Ricardo Letts. "Lobatón nunca se relacionó con ellos", comenta Jacqueline. "Guardaba su distancia." En parte esto se debía a lo que Jacqueline percibe como su complejo de inferioridad. "Había algo en él del complejo racial, el sentimiento de ser menos, de negro, que en el Perú significaba casi ser menos que un indio", agrega. Al punto que Lobatón se relacionaba con Ricardo Letts como "de jefe a humilde servidor." Jacqueline describe a Letts como a un "blanquito de buena familia que jugaba a la revolución."

Veintidós años después del levantamiento del MIR, Ricardo Letts recuerda a Lobatón con afecto. Mientras revuelve su café en un bar de Miraflores, Letts tiene algo de Lenín: con una barbita oscura, de traje

azul y camisa blanca abotonada hasta el cuello. "Recuerdo a Guillermo como a alguien sereno, resuelto, dispuesto a escuchar pero absolutamente seguro de que el MIR repetiría el éxito de la revolución cubana", dice Letts. "Sonreía mucho y su mirada tenía un brillo especial. En la fuerza de su convicción era como un misionero. Para él, la revolución estaba a punto de comenzar."[10]

Por debajo de los cálidos recuerdos que Letts tenía de Lobatón se percibe una visión crítica de su marxismo: "Guillermo había saltado de la vida del intelectual a la vida de acción. Pero al hacerlo, su marxismo se simplificó demasiado. Al igual que Mariátegui, Lobatón era de tendencia trotskista.". Lo que significaba, entre otras cosas, que tenía una propensión a "experimentaciones temerarias" que lo llevaban a acciones prematuras.

Lobatón también tenía dudas sobre el MIR pero no las manifestaba. "Decía que De la Puente tenía una base de apoyo, que no era el momento para las críticas", recuerda su viuda. "Tenía que colaborar con la lucha y desarrollarla. Disentía sólo de un modo solitario, siempre intentando evitar la desunión."

Cuando los guerrilleros del MIR finalmente pasaron a ser primera plana de las noticias, la prensa peruana expresó una fascinación especial con el nivel cultural y los logros intelectuales de Lobatón. En un artículo del *Correo* de Huancayo del 26 de junio de 1965, se lo describe como

> *un recio hombre moreno que habla siete idiomas y ha viajado por medio mundo... Hombre culto, estudió en San Marcos filosofía durante seis años. En la Sorbona (París) estudió ciencias políticas y en la Universidad de Leipzig (Alemania Oriental) economía política... Fruto de esos viajes es su total dominio de inglés, francés, hebreo, portugués, italiano y español. Y su deporte favorito es el esquí, en Francia practicó en el Monte Blanco, el pico más alto de Europa. En Lima era futbolista destacado como delantero en el club «Lloque Yupanqui» del Barrio de Jesús María.*[11]

La discrepancia entre los orígenes afroamericanos de clase baja de Lobatón y su experiencia cosmopolita sin duda lo convertían en un personaje que suscitaba la perplejidad de los peruanos. Ahí tenían a un

negro con el mejor de todos los símbolos de estatus en Perú: una mujer gringa invariablemente descrita en los medios como una "francesa rubia y de ojos verdes." Quizá fue la imagen romántica de Lobatón la que inspiró exageraciones compensatorias por parte de la maquinaria propagandística del ejército peruano, que lo describía como "astuto, frío, calculador y sediento de sangre"[12] Lobatón podría tener sus limitaciones como líder guerrillero pero no era ni frío ni calculador. Sus cartas revelan a un hombre apasionado capaz de un amor y una lealtad extremos. Cuando en mayo de 1965 se estaban haciendo los preparativos para la lucha guerrillera, le escribió a su madre desde el área de operaciones:

Estás en mis recuerdos como siempre habrás de estarlo: valerosa y preocupada por nuestro bienestar. Soy el hijo de tu valor y de tu preocupación... Bendíceme, madre, y deja que siga mi camino. Tu hijo nunca te olvidará.[13]

Cuando las noticias del levantamiento del MIR llegaron a oídos del joven escritor Mario Vargas Llosa en París, este le escribió a su amigo Francisco Moncloa: "Lobatón es un hombre extraordinario y se puede tener confianza ciega en él."[14]



En la madrugada del 9 de junio, la Túpac Amaru inició sus operaciones. Luego de apoderarse de un camión en un sitio llamado Chapicancha, los guerrilleros saquearon el polvorín de la mina de Santa Rosa y se llevaron veintidós cajones de dinamita. Al escapar de la mina, hicieron volar el puente del río Maraniyoc. Más tarde esa misma mañana, los guerrilleros "confiscaron" carabinas, municiones y alimentos de la hacienda Runatullo. Los rebeldes hablaron brevemente con los campesinos locales y les entregaron parte de los víveres requisados. Entretanto, otro grupo de la Túpac Amaru atacó el puesto de la Guardia Civil en Andamarca y obtuvo más armas y municiones.

Estos operativos, que no dejaron víctimas, fueron seguidos por otras acciones similares en los diez días sucesivos. La Túpac Amaru hizo ataques sorpresivos en los fundos de Punta, Armas y Alegría, para luego

distribuir el ganado entre los campesinos. Dañaron otro puente en Comas. Siempre que fuera posible, los guerrilleros daban a conocer proclamas revolucionarias a los a veces azorados espectadores. En su comunicado oficial del 20 de junio, Guillermo Lobatón denominó a estos acontecimientos "propaganda armada":

Se hicieron mítines y reparto de víveres de los depósitos, así como en todo el camino, en el camión que capturamos y que devolvimos en perfectas condiciones. Todo el día siguiente quedamos dueños de nuestra zona de influencia que es amplísima y comprende varios distritos y muchas comunidades... Al día siguiente, o sea el 11, dimos cuenta de la hacienda «Alegría,» de otro de nuestros peores enemigos y azote de los humildes, Raúl Ribeck. La policía estaba ya en Andamarca, a un día de camino de la hacienda, a la cual se convirtió en Comunidad, y se dispuso de sus bienes (animales y productos) en forma de reparto para los comuneros.[15]

Las acciones de "propaganda" revolucionaria de la Túpac Amaru pronto resultaron en una guerra declarada. El 15 de junio fracasó un intento de los guerrilleros de emboscar a una patrulla de policía cerca de Andamarca. La policía logró escapar de esa trampa y de otra al día siguiente, sin sufrir víctimas. Cinco guerrilleros murieron en estos enfrentamientos. Sin embargo, el 27 de junio hubo un giro favorable para la Túpac Amaru. Una columna guerrillera a las órdenes de Máximo Velando apresó a un destacamento con veintinueve efectivos del 10º Comando de la Guardia Civil en un angosto desfiladero en Yahuarina. Nueve guardias civiles, incluido el oficial al mando, murieron en el tiroteo. El resto se entregó. Luego de atender a los policías heridos y de sermonear al Teniente Edilberto Terry sobre la necesidad de "dejar de servir a los ricos", Velando ordenó liberar a los prisioneros. Con esa acción en Yahuarina la Túpac Amaru obtuvo catorce rifles, varias armas automáticas, suministros médicos y otros materiales importantes.[16]

Las noticias del enfrentamiento de Yahuarina se dieron a conocer apenas dos semanas después de que los funcionarios gubernamentales anunciaran que la violencia en Andamarca era obra de simples abigeos. Todavía el 15 de junio el presidente Fernando Belaunde insistía en que la guerrilla era una "ficción".[17] No obstante, aparecieron artículos sen-

sacionalistas en la prensa limeña donde se alegaba que los abigeos eran de hecho comunistas, y muy bien pertrechados, con armamento antiaéreo, transmisores radiales clandestinos y aviones. Raúl Ribeck, el hacendado calumniado por Lobatón como enemigo del pueblo, le informó a un periodista que los guerrilleros contaban con dos pistas de aterrizaje cerca de Pucutá. Un capitán de la Guardia Civil declaró haber visto a "cuatrocientos guerrilleros transportando armamento pesado a caballo."[18]



Hacia fines de junio el levantamiento estaba fuera del control de la Guardia Civil. La policía estaba mal pertrechada y en un estado físico cuestionable; el 14 de junio, veinticinco guardias afectados por soroche tuvieron que ser evacuados a Runatullo. Las unidades de la Guardia Civil que quedaban en el campo sufrían tal escasez de provisiones que comenzaron a apropiarse del ganado de los campesinos locales, conducta irónica teniendo en cuenta la afirmación del gobierno de que la misión de la policía era capturar abigeos. En los registros del programa de entrenamiento de policías de la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID) de los Estados Unidos se observa que los guardias civiles habían recibido muy poco o ningún entrenamiento en el uso de las armas que portaban. Una inspección reveló que el 95 % de las radios utilizadas por la policía no funcionaba.[19]

El 2 de julio el congreso peruano facultó al ejército a hacerse cargo de las operaciones de contrainsurgencia. Dos días más tarde, el gobierno declaró el estado de sitio, luego de los atentados con bombas en el Hotel Crillón y en un baile de presentación en sociedad de jóvenes en el Club Nacional de Lima.

El ejército tenía puestas sus esperanzas en una rápida campaña de contrainsurgencia con un grupo de comandos especiales entrenados por el Ejército de los Estados Unidos en Fort Gulick en la zona del Canal de Panamá. Desde que Castro había asumido el poder en Cuba, los Estados Unidos habían incrementado el apoyo directo para el entrenamiento antiguerrillero en países latinoamericanos amigos. El objetivo era crear fuerzas de combate móviles y de número reducido –con estructura muy similar a la de los Boinas Verdes del ejército norteamericano- que pu-

dieran "aplastar pequeñas bandas de guerrilleros, en algunos casos de tendencia comunista, antes de que logren tomar el poder al estilo de Castro", según el tajante lenguaje del *Wall Street Journal*.[20]

Los militares peruanos tenían dudas acerca de un cambio importante hacia una orientación de contrainsurgencia. El General Edgardo Mercado Jarrín, el principal estratega peruano de la doctrina de la contrainsurgencia, señala que por su naturaleza misma la guerra antiguerrillera despersonaliza al militar.[21] En parte es por una medida de seguridad: la identidad de los oficiales debe permanecer en secreto para protegerlos a ellos y a sus familias de represalias. Pero también porque la misión esencialmente política de la contrainsurgencia es incompatible con una noción clásica de heroísmo militar. El enemigo es un compatriota más que un extranjero, un pobre campesino o estudiante desarmado más que un combatiente bien entrenado. Según relata el historiador militar Víctor Villanueva, para las Fuerzas Armadas peruanas los guerrilleros eran "hordas que no respetan los principios de la guerra, que no han leído a Clausewitz, que violan las normas tácticas y no se sujetan a las reglas del juego, que luchan como abigeos pues ignoran el 'honor militar'."[22]

Tanto Perú como los Estados Unidos esperaban que una amenaza guerrillera de pequeña escala pudiera enfrentarse con la policía común más que con el ejército. Comenzando en 1960, La Oficina de Seguridad Pública de la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (OPS-AID) intentó fortalecer y profesionalizar las fuerzas policiales peruanas, mientras se mejoraba su reputación pública. El supuesto implícito era que la policía constituía la "primera línea de defensa en contra de la subversión y la insurgencia."[23] El fundamento de la asistencia de la OPS se expresaba en términos de desarrollo o, según se indica en uno de los documentos de la OPS, "con el objeto de mejorar la capacidad de la policía para mantener la seguridad interna y fomentar un clima conducente al desarrollo económico, social y político del Perú."[24] Existía además un motivo estratégico. De acuerdo con un miembro de la CIA, el programa de la OPS le confería a los agentes de inteligencia estadounidenses un acceso de privilegio a oficiales de la policía y a personal en áreas vinculadas del gobierno.[25]

Los operativos de la OPS en Perú se intensificaron a medida que

aumentaba cada vez más la amenaza guerrillera en los Andes a principios de la década del 60. En 1964, la OPS y sus contrapartes en la Guardia Civil peruana comenzaron a analizar la posibilidad de entrenar una unidad elite de paracaidistas de la policía que actuara como fuerza de choque contra las rebeliones en áreas remotas. Esta finalmente pasó a denominarse Unidad Especial de Policía para Emergencias (UEPE).

A principios de 1965, los agentes de la OPS se reunían semanalmente con el director de la Guardia Civil para trazar planes para la unidad de contrainsurgencia. La premura de estos planes aumentó de manera radical cuando en junio el MIR tomó las armas, al punto que los Estados Unidos acordó pagar casi todos los gastos asociados con la creación y el entrenamiento de la UEPE durante su primer año. Un documento de la OPS se lamenta de "la prolongada supremacía de la guerrilla sobre el orden público", presumiblemente aludiendo a las raíces que dejaron las organizaciones izquierdistas en algunas zonas rurales.[26] La lucha guerrillera en desarrollo en Junín confirmó los peores temores de los Estados Unidos sobre la falta de disponibilidad policial en Perú. El jefe de la OPS observó en su informe de situación de junio de 1965 que la Guardia Civil había demostrado "una mínima capacidad para contener las acciones disidentes rurales que son fluidas y se mueven con celeridad." Peor aún, concluía, "los saqueos de la policía en busca de alimentos han provocado algunas críticas", una forma elegante de decir que para los campesinos la policía era más censurable que los guerrilleros.[27]

El personal de la OPS en Perú pasó de uno en 1960 a 12 en 1966, sin contar a una serie de asesores que trabajaban para la OPS en proyectos a corto plazo. El apoyo económico para los planes de contrainsurgencia de la UEPE alcanzó 1.4 millones de dólares en 1965 y 1966.

El gobierno peruano construyó un área de entrenamiento para la UEPE en Mazamari, cerca de la ciudad de Satipo, no lejos del teatro de operaciones de los guerrilleros de la Túpac Amaru. La tensión entre los aspectos civiles y militares del programa de contrainsurgencia era inevitable. El personal de la OPS solía referirse a la unidad como "militarizada", aunque en esencia era un reducido equipo de asalto aerotransportado con unos 150 integrantes, sin contar el personal de apoyo. Los suministros provistos por los Estados Unidos para el programa eran en su mayoría militares: paracaídas, trajes para paracaidistas, cascos, carpas, armas automáticas, equipo médico, así como un avión C-46 y helicópteros

militares. Hubo empleados de la OPS que colaboraban con la misión militar estadounidense en la preparación de listas de pertrechos y en acarrear pedidos en lotes del Departamento de Defensa. Funcionarios policiales y ministros del gabinete presionaban al equipo de la OPS para "que le brindaran a la policía el mismo tipo de ayuda material que la prestada por la misión militar norteamericana a las Fuerzas Armadas Peruanas."[28] Cuando resultó difícil encontrar asesores de la policía estadounidense que hablaran español, la embajada consideró la posibilidad de recurrir a los oficiales militares bilingües del Comando Sur de los Estados Unidos en Panamá. Finalmente este proyecto fue rechazado con el argumento de que entraba en conflicto con la misión "civil" de la OPS.[29]

A pesar del entrenamiento apresurado y la apertura de una compuerta de ayuda estadounidense para la UEPE, las guerrillas avanzaban con demasiada rapidez como para que el escuadrón antiguerrillero de la Guardia Civil pudiera desempeñar un papel significativo. Con la intensa presión de los políticos peruanos, el ejército dejó a un lado su reticencia y asumió la responsabilidad de sofocar la rebelión.[30]

Los generales establecieron condiciones duras antes de comprometer a sus soldados en el campo de batalla. Si bien el régimen de Belaunde colocó al ejército a cargo de la contrainsurgencia a principios de julio, los militares se abstuvieron de la acción directa por dos semanas; a esa altura ya se había asegurado carta blanca con respecto a los controles de la prensa y la aplicación de medidas represivas en el interior.[31]

Una preocupación central de la emergente doctrina de la contrainsurgencia de la época era "el elemento humano". Los oficiales ya no podían limitar su análisis al terreno, al clima y al poderío de la tropa. Si el enemigo estaba entre la gente común, había que comprender a la gente común para poder encontrar al enemigo. En una conferencia ante el servicio de inteligencia militar, un general peruano pidió que se efectuaran estudios de la "población, la salud, la vivienda, alimentación, educación, religión, lenguas, costumbres, etc., debidamente agrupados, clasificados y depurados."[32] Esto originó un interés por la etnología en las Fuerzas Armadas Peruanas que, a su manera, produjo resultados tan peculiares como la polémica "antropología" de la izquierda militante.

El informe del Ministerio de Guerra sobre la insurgencia del MIR, por ejemplo, analiza a las principales etnias involucradas en el conflicto. Los más importantes son los indígenas andinos, "explotados por centurias, sin mayores oportunidades para educarse, con un bajo nivel de vida, sufriendo las penurias del campo o de sus habituales centros de trabajo, dedicados al trabajo recio y sacrificio constante para asegurar el diario sustento."[33] En cambio, el hombre típico de la costa está "prácticamente incorporado a la civilización, [es] extrovertido, excelente trabajador del campo o de la ciudad; permeable a las inquietudes sociales, viviendo aún en condiciones precarias y en busca de mejores condiciones para él y su familia."

El informe dedica una sorprendente cantidad de espacio a una descripción de los Ashaninka:

El campa, en constante lucha con la naturaleza, ha desarrollado cualidades que lo hacen indiscutible señor de la selva, la que conoce en forma absoluta. Ajeno a la civilización y al desarrollo de la humanidad, se ha enfrentado por muchos años al hombre blanco que incursionaba con afán colonizador o llevado por su ambición a las riquezas que pretendía explotar. La necesidad de luchar constantemente y refugiarse lejos de los ríos navegables, las relaciones ocasionales con algunos blancos; la acción apostólica de los misioneros que con cariño y persuasión lo ponen paulatinamente en contacto con la civilización; la transformación de las zonas selváticas al impulso del progreso y del trabajo con sistemas diferentes a los que conoce, son, entre otros, algunos de los factores que moldean la sicología del campa actual: rebelde, independiente, desconfiado hasta el extremo mientras no está seguro de las intensiones y actitudes de la gente que se le acerca.[34]

En un relato de las guerrillas publicado en 1976, el General Armando Artola incluye una sección titulada "Etnología", donde estudia el papel que los Ashaninka desempeñaron en la lucha:

Durante las operaciones... [los campas] sirvieron como guías de ambos bandos y llegaron a tomar parte en misiones de exploración y emboscadas, previo pago y el obsequio de radios transistores,

carabinas, linternas, etc. En realidad con excepción de sus principales jefes, no comprendieron hasta muy avanzada la campaña de qué se trataba, lo que dio lugar a numerosas confusiones de todo orden.[35]

Resultaría fácil ridiculizar esta "antropología" ingenua, que meramente refleja los estereotipos étnicos de la clase media peruana, si no fuera que emula de un modo tan obvio la investigación social llevada a cabo en las otras regiones de Latinoamérica bajo la tutela de los Estados Unidos. El caso más ignominioso fue el Proyecto Camelot, un proyecto de investigación auspiciado por el Departamento de Defensa y administrado por la Oficina de Investigaciones de Operaciones Especiales (SORO) de la *American University*. El Proyecto Camelot era un estudio sobre las causas sociales de la revolución y los disturbios. La SORO planeaba realizar una investigación piloto en Chile, con científicos sociales chilenos y estadounidenses a fin de analizar todos los sectores de la sociedad chilena. Cuando en 1965 se dejó escapar la noticia del proyecto, se produjo un gran escándalo diplomático en Latinoamérica y un acongojado examen de conciencia en el mundo académico estadounidense, cuyos ecos aún hoy pueden observarse en la antropología. Veinticinco años más tarde, la gran inquina de la retórica sobre el Proyecto Camelot parece desproporcionada comparada con la importancia del proyecto en sí. No obstante, Camelot pronto se convirtió para los latinoamericanos en un símbolo –y sigue siéndolo- de "espionaje académico" estadounidense.[36]

Perú tuvo su propio altercado con Camelot. Al poco tiempo de que la Túpac Amaru iniciara la lucha armada, varios periódicos limeños alegaron que la misma organización norteamericana responsable del Proyecto Camelot estaba efectuando un estudio similar en la selva peruana.[37] Un cable del Departamento de Estado dado a conocer bajo la Ley de Libertad de Prensa describe la investigación como "un proyecto no clasificado de la SORO a través de la *American University* para estudiar la colonización que es tema de colaboración de acción cívica entre [la] Misión del Ejército norteamericano y [el] Ejército Peruano... Dos investigadores estadounidenses, los doctores Milton Jacobs y Alexander Askenasy, están trabajando activamente en el país." El proyecto tenía el desafortunado nombre de *Task Colony*, cosa que resultaba provechosa para los diarios y revistas de Lima todavía en febrero de 1966 y sin duda

contribuyó a que luego se discontinuara con la investigación. A la sospecha del público sobre la *Task Colony* se agregaba su similitud superficial con un controvertido proyecto en Colombia denominado *Task Simpático*, un intento por formular "maneras no combativas para que las fuerzas militares nativas logren que las actitudes de los civiles sean más favorables hacia sus gobiernos y fuerzas armadas."[38]

Los jefes militares peruanos cooperaban con el proyecto *Task Colony* porque la mayoría creía que el desarrollo económico en la selva resolvería los problemas políticos del país al tiempo que fortalecería el control militar de las regiones fronterizas. "Se concebía la colonización como una solución tecnocrática a los conflictos rurales, así como un medio de reducir el flujo de migración urbana y el resultante proceso de formación de barriadas", escribe el científico político Jorge Rodríguez Beruff.[39] Si bien los Estados Unidos no recibieron ningún beneficio inmediato con la colonización de la Amazonía peruana, los esfuerzos del Perú para desarrollar regiones remotas con efectivos militares sin duda se ajustaban muy bien a la emergente doctrina estadounidense de acción cívica, es decir, utilizar equipo y experiencia militar para proyectos de obras públicas que mejorarían la imagen popular de las fuerzas armadas y servirían para que los campesinos vincularan al gobierno con la reforma social. Hacia mediados de los 60, la acción cívica y la contrainsurgencia se habían convertido en dos caras de la misma moneda en sus intentos por desbaratar la subversión comunista.[40]



Una vez que el ejército se hizo cargo de la campaña en contra del MIR, ejerció un control total sobre la difusión de la información. Muy pocos periodistas estaban autorizados a ingresar al área de operaciones para cubrir los hechos, política que según un diplomático estadounidense sólo contribuía a alentar los rumores sensacionalistas respecto de los triunfos militares y el poderío del MIR.[41] Los propios comunicados del ejército eran infrecuentes, enigmáticos y para utilidad interna. Incluso después de un cuarto de siglo de investigar sobre el conflicto, escasea la información precisa acerca de los movimientos de hombres y equipo durante la campaña.

La Segunda Región Militar del ejército, encargada de enfrentar a la Túpac Amaru, desplegó la Segunda División Ligera y una compañía especialmente entrenada de la Guardia Republicana (una rama de la policía militarizada generalmente asignada a la protección de las fronteras y al sistema carcelario) para rodear el área de Andamarca con la esperanza de que la región pudiera convertirse en un campo de exterminio aislado. Las rutas de acceso se cortaron con puestos de control del ejército y de la policía. La armada patrullaba los ríos de la selva al este del teatro de operaciones de la guerrilla. La fuerza aérea tomó el control del aeropuerto de Jauja para las operaciones de abastecimiento y construyó un pequeño helipuerto en Chilifruta.

El 20 de julio, las Compañías Zorro y Loma de la Segunda División Ligera realizaron un lento rastrillaje hacia las comunidades de Huancamayo y Balcón, con órdenes de establecer bases de avanzada a partir de las cuales pudieran iniciar un movimiento de pinzas sobre Pucutá, el campamento más importante de la Túpac Amaru. No se produjo ningún contacto armado entre el ejército y las guerrillas hasta el 30 de julio, cuando la Compañía Zorro quedó bajo el fuego de los guerrilleros que utilizaban armas de poco calibre y granadas de manufactura casera. El informe oficial del ejército señala que el ataque fue repelido, con un saldo de cuatro guerrilleros muertos.[42] Mientras que la Zorro se dirigía sobre Pucutá, Guillermo Lobatón lideró un destacamento guerrillero hacia la base de avanzada del ejército en Balcón, con la esperanza de sorprender al reducido número de soldados que habían quedado para defenderla. Pero el plan tuvo que abortarse cuando un efectivo del tren de abastecimiento tomado por los guerrilleros logró escapar y advertir a las autoridades de la presencia de la Túpac Amaru en la zona.

El objetivo primario del ejército, Pucutá, estaba en poder de Máximo Velando y un puñado de guerrilleros. A medida que las Compañías Zorro y Loma rodeaban el campamento, la fuerza aérea peruana utilizaba jets Canberra con base en Piura para bombardear y ametrallar el sitio y así debilitarlo para un ataque terrestre. El arma que limpiaría la zona de guerrilleros, según lo esperaba la fuerza aérea, era el napalm

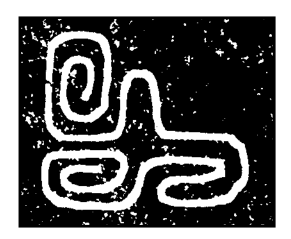
El origen del napalm utilizado por la fuerza aérea aún continúa siendo tema de especulación. La embajada de los Estados Unidos había rechazado un pedido de napalm hecho por el gobierno peruano, alegando que era difícil distinguir las posiciones guerrilleras de los poblados cam-

pesinos.[43] Víctor Villanueva, un historiador militar peruano, cree que la sustancia provenía de la *International Petroleum Company*, una subsidiaria de *Standard Oil* de Nueva Jersey, que abrigaba la esperanza de detener la nacionalización de sus *holdings* peruanos ayudando al gobierno de Belaunde con la contrainsurgencia. Alega que el napalm producido localmente se cargaba en barriles de combustible y se arrojaba desde un avión C-46 una vez que la aterrada tripulación había encendido unas simples mechas.[44] En documentos de la embajada estadounidense se señala que hacia el 25 de agosto la fuerza aérea peruana había arrojado doce de las dieciséis bombas de napalm que poseía.[45]

A pesar de ser de manufactura casera, el efecto del napalm sobre su objetivo fue devastador. "Caía la bomba y ardía pues un trecho inmenso, por decirte un radio de 100 metros, 80 metros, cuando caía la bomba", recuerda Elías Murillo, testigo de uno de los ataques aéreos sobre Pucutá. "Esa parte quedaba un hueco inmenso, el resto negro...¿Cómo te podría decir? Hasta las culebras, sapos, han quedado hinchados así con el fuego...¡Un fuego terrible!"[46] Según Murillo, el bombardeo y los ataques sobre Pucutá sólo mataron a campesinos, que se refugiaron en sus casas, blancos fáciles para los aviones.

La lucha de la infantería para tomar Pucutá se inició el 1º de agosto y continuó hasta el 3 de agosto, cuando Velando condujo a los demás defensores en retirada hacia Intihallamuy. El grupo de Lobatón se dirigió, a su vez, al este por otra ruta. Hubo once guerrilleros muertos y heridos; el ejército confirmó siete víctimas, incluyendo a cuatro bajas. Con la presión de cientos de soldados del gobierno, la Túpac Amaru escapó de las montañas hacia la espesa selva de las estribaciones del río Sonomoro. La lucha en las tierras altas se había perdido; la lucha en la selva estaba por comenzar.

SEIS



Itomi Pavá

Pedro Kintaro es uno de los ancianos de un poblado ubicado en una cadena de montañas cubiertas por una densa selva que separa a los valles de Pangoa y Ene. Cuando Kintaro habla de su vida antes de la llegada de los guerrilleros del MIR, su ira se agita como las aguas del río sobre las rocas cerca de su casa:

Yo soy de Sanibeni, Alto Sanibeni. Yo no soy de acá. A mi papá no lo conocí bien. Él murió en Sanibeni cuando yo era niño. Entonces como no tenía mi papá, estábamos calatos, ¿no? No había para vestido, para olla. ¡Nada! Pobres éramos. Así que yo salí de Sanibeni para trabajar y ahí conocí la civilización. Aprendí un poco a hablar su lengua del español, pero no mucho. Así crecí, como esclavo de las haciendas, trabajando en los fundos para los patrones.[1]

En julio de 1965, las tensiones entre los colonos y los Ashaninka estaban a punto de estallar en la zona alrededor de la comunidad de Kintaro. Las invasiones de tierras pertenecientes a la Colonia Perené

habían atraído a miles de colonos a la Provincia de Satipo. Con demasiada frecuencia, los recién llegados hacían a un lado a los Ashaninka. Los agravios más específicos en el área de Cubantía estaban relacionados con los abusos de grandes propietarios y de policías, quienes suponían que tenían derechos naturales sobre los cuerpos de las mujeres indígenas y el trabajo de los hombres indígenas.

La sumisión de Kintaro terminó de un modo abrupto en un sitio totalmente inverosímil: la selva alta al oeste de Cubantía, donde junto con su pariente, Ernesto Andrés, había ido a cazar monos araña:

Un día yo me fui a caminar. Allí viene el camino antiguo de Andamarca. Bueno, andando por allí lo encontré a Juan Paucarcaja. Él era de Satipo. Defendía a los campesinos. El defendía los derechos de los campesinos. Por eso estaba en la guerrilla. "Yo estoy luchando contra los patrones," me dijo. "Quisiera que nos ayudes. Ustedes sufren mucho. Los gringos, los patrones los explotan, ¿no?", me preguntó. "Sí, verdad," le dije. "Así es. Todos mis paisanos trabajan para los patrones y no pueden hacer sus chacras. Sus hijos, su señora, ¡no tienen qué comer! No tenemos educación. No hay escuela como en los pueblos de los patrones."

Paucarcaja presentó a Pedro y Ernesto ante los líderes de la Túpac Amaru:

Bueno, los guerrilleros decían: "Eso vamos a hacer. Vamos a castigar a los abusivos y vamos a quitarles sus cafetales. ¡Tierra para los paisanos! Así vamos a hacer. Igual que en Lima y en Huancayo. Allí ya no hay soldados, no hay guardias. ¡Hemos matados a toditos!"

Así fue que hablamos en Cubantía. Ahí es que lo conocí a Lobatón. Sí, el barbudo. Después estaba Jaime Martínez [Froilán Herrera], Humberto, un gringo altazo. También Máximo Velando, Vallejos, Mario. Todos. Eran como cincuenta guerrilleros. Sí, Lobatón hablaba conmigo. Era negro, con barba. Negro pero hablaba la lengua del español. Él era el comandante, el jefe. Él me hablaba mucho. Pero yo no entendía bien. ¿Qué era revolución? ¿Qué era comunidad? Yo no conocía qué eran esas palabras que él

decía... Entonces estuvimos todos los paisanos con los guerrilleros. Todos de acá, allá, de otros sitios. A todos nos enseñaron a usar armas. Fusil, revólver, ¡todos! ¡Bastante ruido hacíamos! Así aprendimos a defendernos, a disparar armas. No bien, no, pero algo aprendimos.

Sí, yo hablé con Lobatón. Él era mayor, se cansaba rápido. Siempre me decía: "Hermano, hemos venido a defenderte."

Pedro Kintaro habla de su primer encuentro con la Túpac Amaru en términos políticos; sin duda el recuerdo de estos acontecimientos se ve afectado por los meses que luego pasó en prisión con miembros del MIR y otros presos políticos. El pariente de Kintaro, Ernesto, chamán (*sheripiari*), vio el encuentro con otros ojos, cosa que terminaría por costarle la vida. Hoy en día sólo se puede acceder a las palabras del chamán por los relatos de otros. Manuel Ashivánti, un magistral narrador de Pangoa, describe la reacción de Ernesto al pedido de ayuda de los guerrilleros:

El sheripiari encontró al jefe que era un barbudo. ¡Ssh, barba así, así! Sí, bastante barba tenía el jefe pues. Ahí lo ha encontrado, ahí han conversado con el jefe, dijo que él era el Amachénga. El barbón decía que era hijo de Dios. «Itomi Pava,» pensaba el sheripiari. Entonces, ahí comenzaron a conversar:

-Yo soy hijo de Dios. Somos hijos de Dios. Yo quiero ayudar a ustedes. ¿Hay colonos en su tierra?

-Sí, hay.

-Ah, ya. ¿Qué cosa te ha dicho el colono? ¿Te paga bien cuando trabajas, te regala cosas?

-¡No!

-¿Cómo trabajas? ¿Cómo vives junto con los colonos?

-¡Solamente me manda! Me manda trabajar, me engaña. No paga, como no sabemos de plata, no me paga. Me manda trabajar su chacra y no me paga. Me maltrata, me engaña.

-¿Y cómo se llaman esos colonos?

Les dio los nombres de todos los colonos que nos hacían trabajar.

-Ah, ya. ¡No vale! -dijo el jefe-. Te engañan bastante. No deben ayudarlos ustedes. Ellos son colonos, millonarios, ellos son

hacendados. No deben trabajar ustedes. Deben trabajar en su chacra, para que tengan igual que tienen ellos. Esos que mucho te estafan, que mucho te amenazan, los vamos a eliminar para que no te engañen otra vuelta... ¡Porque soy hijo de Dios![2]

Los relatos orales de los Ashaninka rápidamente pasan de este primer encuentro a la distribución de armas por parte de los guerrilleros. Según Ashivánti, Guillermo Lobatón, el barbudo, estaba a cargo de la instrucción de los camaradas ashaninka:

Este que encontramos primero, el que encontró el sheripiari, era Lobatón, pero le decían Sabino. Es guerrillero, pues, el jefe primero. Después ya ha venido ese Jaime, también jefe... Sabino llegó junto con ese Jaime a conversar con los paisanos. Sabino se ha encargado de enseñar el armamento, enseñar por qué van a matar, enseñar cómo van a matar. Eso enseñaba Sabino a los paisanos. ¡Enseñaba cómo tirar metralleta! Ha dado a cada uno: "Es para ti, para ti, para ti" Cada uno su metralleta. "Así, así van a tirar ustedes." ¡Paisano aprendió pues, carajo!



Quizá nunca se sepa cuál fue la secuencia exacta de acontecimientos que atrajeron a los Ashaninka a la órbita del MIR. Las narraciones orales de los indígenas del encuentro condensan el tiempo a tal extremo que apenas existe un espacio entre el primer contacto y la participación total en la insurgencia. Los guerrilleros que hicieron el contacto están muertos. Los sobrevivientes del MIR, ansiosos por defender el partido de la acusación de propensión a "aventuras temerarias" por parte de otros grupos marxistas, describen la alianza MIR-Ashaninka como el resultado de un largo período de formación de organizaciones de base en la Provincia de Satipo.[3] Elías Murillo, sobreviviente del MIR, afirma que ya a principios de 1963 un miembro local del partido llamado Antonio Meza había empezado a trabajar con los Ashaninka.[4] Froilán Herrera también había establecido vínculos con comunidades campesinas cerca de Satipo.[5] Si bien es probable que hayan existido algunos contactos

entre radicales e indígenas antes de 1965, existen pocas pruebas de que el MIR hubiera establecido cimientos fuertes entre los Ashaninka. El interés del MIR respecto de los indígenas aumentó cuando los guerrilleros tenían que ganar tiempo, procurarse alimento y techo luego de semanas de lucha en las tierras altas. Vieron la oportunidad de utilizar a un pueblo indígena legendario por su ferocidad para llevar la insurgencia a la selva.

Los relatos ashaninka sugieren que el vínculo clave con las guerrillas no era Antonio Meza sino el activista campesino Juan Paucarcaja. Incluso los hacendados conservadores del área de Satipo recuerdan a Paucarcaja como un hombre trabajador y honesto con una chacra que, para los estándares locales, era próspera. Eugenio Sarove, un español que trabajaba en una propiedad vecina a la de Paucarcaja, recuerda: "Paucarcaja era serrano pero casado con campa y vivía con campas... Llevábamos una vida amigable de trabajo y de relaciones amigables en todo sentido." Sarove insiste en que Paucarcaja fue "usado" por los guerrilleros, cuya ideología marxista apenas alcanzaba a comprender el organizador campesino.[6]

Paucarcaja arregló el contacto pero fue Lobatón el que causó el impacto mayor entre los Ashaninka. Lobatón habló de una rápida transformación social y un ajuste de cuentas con los hacendados. Los indígenas pronto tendrían todos los artículos que les eran vedados por su actual pobreza. El hecho de que Lobatón fuera de tez oscura y tuviera una gran barba –continuamente mencionada en los relatos ashaninka- debe de haber contribuido a su alteridad, a la impresión de que él era de alguna manera parte del mundo exterior, diferente de este. Al igual que su contraparte del siglo XVIII, Antonio Gatica, Lobatón logró inspirar a algunos ashaninka para que trascendieran –si bien brevemente- sus propias lealtades políticas de límites bien definidos a favor de un objetivo más amplio de liberación.

Pedro Kintaro ahora niega que los guerrilleros fueran espíritus, aunque recuerda la convicción de Ernesto respecto de que Lobatón era un enviado de *Pavá*, Padre Sol:

Él creía que Lobatón era enviado de Pavá, sí. Él creía. Tomaba ayahuasca. Chupaba su tabaco. ¡Sheripiari pues!... La gente decía: "Es Itomi Pavá." Decían de los guerrilleros. Él, Ernesto, fue el primero que los vio. Él fue el primero que vio a Lobatón.

Posiblemente, la identificación que hizo Ernesto de Guillermo Lobatón como un espíritu auxiliar haya sido una decisión del momento, aunque parece más probable que lo haya pensado de antemano a medida que los rumores de la lucha en las montañas se filtraban en Cubantía. Se espera que los *sheripiari* ashaninka descifren portentos alarmantes, a fin de poder reelaborar las noticias en términos comprensibles para sus seguidores. El proceso de interpretación puede ser riesgoso para el chamán si los acontecimientos demuestran que se equivocó. También puede ser una ocasión para aumentar su influencia, en especial si puede vincular a los agentes de estos sucesos con su propia cosmovisión. Así como un sheripiari del Gran Pajonal pudo haber adaptado el mensaje de Juan Santos Atahualpa a un molde ashaninka, Ernesto se apropió del mensaje de Lobatón para hacer su propia profecía de cambio apocalíptico, una que encajara con el patrón bien establecido de los sueños mesiánicos ashaninka.

A pesar de los años transcurridos desde las guerrillas y la amargura que perdura luego de tanta muerte y destrucción, la gente aún recuerda la conmoción causada por la profecía de Ernesto. Alfredo Atiri era joven en 1965:

Por Kiatari, por adentro, se escuchaba la noticia de que Itomi Pavá ha venido. Ha bajado, decían los viejos. Había un sheripiari en Kiatari, ¿no? Él fue el primero que ha dicho, ha avisado: "Ha bajado el Itomi Pavá, sí."

¡Uh! Pronto corrió la noticia. Todos hablaban, preguntaban: "¿Cómo es? ¿Cómo vamos a reconocerlo?"

Como nunca lo han visto, no sabían, ¿no? Y como Lobatón era un barbudo . . . no lo conocían tampoco.

"Pavá viene. ¡Ya llegó! Ahora viene para aquí."

Los paisanos hablaban, se avisaban para que estén preparados cuando llegue el Hijo del Sol. Así le decían: «Itomi Pavá, Hijo del Sol.» Que venía a hacer justicia.

Mi papá también creía. Claro, ¿cómo no iban a creer? ¡Tanto abuso! Llega uno que promete liquidar a todos los explotadores y los paisanos creían.[7]

Alberto Yorini tiene recuerdos similares:

Los adoraron pues. Los han adorado, diciendo que este es Hijo de Pavá, ha venido para que nos llene de riquezas, de todo, porque les han dicho:

"Te vas a acoplar. Si ganamos, nosotros vamos a tener mucha riqueza."

Así ha dicho, por eso:

"Ya, entonces, este es Hijo de Pavá", decían los nativos. [Decían que] va a venir así, vestido de colono o paisano. "Esos son Hijos de Pavá", decían. Por eso han creído a los guerrilleros.[8]

Sin embargo, incluso en esta primera etapa de la relación con la Túpac Amaru, había algunos que dudaban. Manuel Ashivánti, también chamán, recuerda que fue a ver a Ernesto para preguntarle sobre ese *Itomi Pavá*. Debatieron sobre la posibilidad de que Lobatón no fuera un espíritu auxiliar sino un *kamári*, un demonio:

"No, no me engaña cuñado. No, no, no. ¡No me engaña!" me dijo el sheripiari. "Verdad, ya me ha llevado al cielo, donde que vive. He llegado, he llegado. ¡Tan bueno es! Yo he llegado donde que vive Pavá. ¡Uh, cualquier cantidad de cosas hay! Yo he llegado allá. Por eso creo."

Ashivánti le advirtió a Ernesto sobre la existencia de espíritus falsos:

Cuídate, cuñado. Vive tranquilo, va a caer un día Pavá, y te va a matar. Espérate nomás. Ante Pavá vamos a encontrarnos, ¿no? Encontrarnos de verdad.

Aunque Ashivánti dudaba de la profecía de Ernesto, cuando regresó a Pangoa les informó a sus paisanos que, a pesar de sus dudas, esperaría el desarrollo de los acontecimientos: "¿Será *Pavá* o no será? ¿Será verdad o será mentira? Vamos a esperar..."



Incluso antes de que los guerrilleros les enseñaran a los Ashaninka a usar armas automáticas, corrían por Satipo rumores de un inminente

levantamiento indígena. El 15 de junio, *La Prensa* informó que un grupo de quinientos guerrilleros había establecido un campamento base en el Río Pangoa, cerca de Mazamari. Entre esos subversivos había ashaninka "traídos de los alrededores". Dos días más tarde, el mismo periódico citó al prefecto del Departamento de Junín, Raúl Zárate Jurado, quien señalaba que el 60 % de los Ashaninka estaba dispuesto a ayudar a los guerrilleros.[9] En un artículo del *Correo* del 16 de junio se informaba que "los campesinos describieron a los extremistas como hombres parecidos a los campas que visten ropas sucias, llevan el cabello y la barba crecida." Estos guerrilleros, continuaba el diario, "corren como cabras por los cerros."

El General Artola sostiene, de un modo verosímil, que enseguida después de la emboscada llevada a cabo por la Túpac Amaru el 27 de junio en Yahuarina, Guillermo Lobatón envió a Froilán Herrera y Juan Paucarcaja a Cubantía para hacer un reconocimiento de rutas de escape hacia las tierras bajas en caso de que fracasara la campaña guerrillera en las tierra altas Otros camaradas exploraban posibles escondites cerca de Mazoranquiari y a lo largo de los ríos Chinchireni y Anapati.[10] Hacia fines de julio, había integrantes de la Túpac Amaru instalados en las proximidades de Cubantía mientras Velando y Lobatón defendían Pucutá e Intihallamuy del ejército.

Froilán Herrera hizo planes para un ataque local que abriría un nuevo frente en la selva. Los indígenas estaban felices de sugerir un objetivo: la hacienda cafetalera "Cubantía", propiedad de un italiano llamado Antonio Fávaro. Alfredo Atiri, que cree que Fávaro era español, lo explica de este modo:

Ese Fávaro era el que amenazaba a los paisanos. Era hacendado pues, un español. ¡Españoles son esos! Quería que no pasen por su casa, porque él hacía abrir carretera. Invitaba a paisanos para hacer faena, decía: "Para que anden todos llevando carga en el camino." Como los paisanos no venían, no hacían caso. Entonces Fávaro arregló su camino pagando gente. Como los paisanos no habían trabajado, por eso prohibió andar por su camino:

"¡No pase por ahí! Abra otro camino para que pase con su carga."

Ahí es que comenzó a amenazar, porque los paisanos no ayudaban

... Él los gritaba: "¿Por qué has traído tu café acá? ¡Ya no puede pasar por aquí. ¡Regrésate!"

Pero los paisanos querían pasar pues. Él los amenazaba:

"¡Si pasas acá, yo te voy a matar!"

Y sacaba su revólver...¡grande revólver, carajo! Los paisanos se asustaban, pues. Media vuelta y regresaban por el otro lado.

Según Atiri, los guerrilleros decidieron matar a Fávaro una noche mientras bebían.

Entonces Sabino [Lobatón] ha viajado a su tierra, a Cuba pues... Se fue Sabino, quedó Jaime [Froilán Herrera]... Todos estaban borrachos. ¡Pucha! Se fueron hasta Chuquibambilla con Jaime para matar a Fávaro... Cuando han venido los guerrilleros, les han contado:

"Hay un español, tiene revólver. Yo he ayudado bastante a trabajar su chacra, cultivaba, cosechaba su café. Me ha amenazado, no quiere que pase en su camino, nos ha prohibido. Dice que es su casa."

Todo han contado. Ahí es donde se han amargado los guerrilleros: "¡Ya! Mañana mismo, hijo, hay que matar a ese hombre!" Cada paisano tenía metralleta, entonces se han ido para matar a Fávaro.

Lobatón no estaba, por supuesto, en Cuba en el momento de esta conversación, según recuerda Atiri. Había regresado a las tierras altas para ayudar a detener el operativo de limpieza del ejército que avanzaba implacablemente hacia Intihallamuy. Para Atiri, "Cuba" representa un distante centro de poder, un sitio donde Lobatón y otros guerrilleros recibían entrenamiento y armas para matar a los hacendados.

Anticipando problemas, el ejército había estacionado un destacamento de guardias civiles en la hacienda de Fávaro, que contaba con una pista de aterrizaje y una radio de onda corta. Una unidad más reducida de la policía custodiaba la hacienda Kiatari, a doce kilómetros de distancia, y varios puntos estratégicos donde extensos ríos se atravesaban con *huaros*, unos rústicos cable-carriles propulsados a mano. La unidad de la guardia civil en Cubantía contaba con veinticinco efectivos. Quizá haya habido hasta un centenar de guerrilleros cerca de la hacienda, en su mayo-

ría ashaninka.[11] Los relatos de estos últimos sobre el ataque son vagos respecto de la cantidad de gente involucrada, pues mencionan sólo "mucha gente" o "toda la gente de tal o cual comunidad".

El 6 de agosto los guerrilleros se acercaron a la hacienda antes del amanecer pero el ataque se vio frustrado por los rebuznos de una mula que despertaron a la policía. Los insurgentes volvieron a intentarlo tres días después.[12] Alfredo Atiri recuerda el primer paso del ataque: la detonación de una granada en la casa de Fávaro:

¡Ahí ha explotado! ¡Poom! la granada. ¿Qué tamaño sería, no? Sonó fuerte, pues. Y comenzó el tiroteo: «Tac, tac, tac, tac.» ¡Uh, carajo! Los soldados tiraban. Metralleta por acá: "Fuu, fuu, fuu." ¡Tiraban por gusto! Los que habían tirado la granada estaban tranquilos, lejos, "ja, ja, ja." Miraban cómo los soldados tiraban de miedo nomás, porque no veían a nadie.

Otros informes publicados luego del ataque describen este intercambio inicial como un verdadero asedio, durante el cual Antonio Fávaro enviaba desesperados mensajes por radio pidiendo refuerzos. En respuesta a su llamada de auxilio, señala el informe, un joven agrónomo llamado Ismael Castillo, el administrador de la vecina hacienda Kiatari, se ofreció a llevar a varios guardias civiles a Cubantía en su camioneta. De camino a Cubantía, los insurgentes les tendieron una emboscada. Tres de los que iban en el vehículo, incluyendo a Castillo, murieron en el enfrentamiento. El *Correo* indicó que los indígenas tuvieron un papel clave en la emboscada:

El Ing. Castillo, quien era muy querido por los indios campas, se bajó para conversar con ellos y evitar cualquier clase de incidentes... Uno de los campas habría gritado, "Muérete de una vez, desgraciado." Hubo disparos de escopeta. En este mismo momento, desde la maleza dos metralletas abrieron fuego y aquello fue una verdadera masacre.[13]

La versión de Antonio Fávaro acerca de lo sucedido, dada a conocer seis días después del ataque, tiene un tono prosaico que le confiere peso. Informa que el ataque a su hacienda había acabado antes del amanecer.

Todos los Ashaninka que vivían en la hacienda habían desaparecido. Luego de solicitar los servicios de un piloto que aterrizó en Cubantía horas más tarde esa mañana, Fávaro sobrevoló sus tierras y las chacras vecinas en Kiatari y Alto Sonomoro para evaluar la situación desde el aire. Los poblados ashaninka estaban totalmente desiertos. Le dejó un mensaje a Ismael Castillo en Kiatari para alertarlo sobre el problema. Al regresar a Cubantía, notificó sobre la deserción de los indígenas al oficial a cargo del destacamento de la guardia civil, quien expresó su alarma. "Sin embargo", escribe, "yo puedo asegurar que los campas, dado su especial carácter, no se han plegado a los comunistas." No especifica qué podría entenderse por "especial carácter".

Temprano a la mañana siguiente, continúa relatando Fávaro, algunos empleados de Cubantía hallaron el chasis incendiado del vehículo de Ismael Castillo junto con cuatro cuerpos sobre el camino no muy lejos de la hacienda. Entre los muertos figuraban Castillo y dos guardias civiles. El cuarto resultó ser un "campa civilizado" gravemente herido pero aún con vida. Informes posteriores explican que un inspector de la policía que viajaba en la camioneta había salido ileso al fingir estar muerto; los guerrilleros les perdonaron la vida a un guardia civil herido, a una mujer y a un niño que también iban en el vehículo.[14] Aparentemente Castillo había estado intentando llevar alimentos y suministros a la hacienda antes de evacuar el área.[15]

Elías Murillo, quien participó de la emboscada al vehículo de Castillo, recuerda que insistían en atacar con la esperanza de cortarle el paso a la policía que se dirigía a Cubantía:

Nosotros fuimos a la carretera a hacer la emboscada: lo de siempre, que más o menos cuando escuchábamos el motor del carro, se tumbó árboles para que se detenga, entonces inmediatamente ni bien se detuvo. Se tiró la dinamita, las granadas caseras que se puso. Entonces al ir ahí, yo particularmente, ahí no puedes estar observando todo lo que puedas, ¿no? Tú cumples tu misión y . . . entonces yo fui y le metí un balazo al tipo que estaba . . . la granada le había vaciado la barriga y él pedía por favor que se le mate. Entonces le di el tiro de gracia. Eso es lo que . . . cada uno a cumplir su misión, ¿no?

La versión de Alfredo Atiri sobre lo sucedido es más vívida y no tan teñida del horror de la de Murillo:

Ahí mismo les han tirado la granada: "psh..." Ha calculado bien el guerrillero, la tiró a la caseta de carga. ¡Poom! A todos los soldados ha botado como lata. ¡Ja, ja, ja! Pero no mueren. Heridos nomás han caído por ahí. Salió Ismael, estaba mirando.

-¿Qué pasa, qué pasa? -preguntaba . . . Él reconoció a Pedro, Ángel, Zacarías. Todos eran conocidos, pues. Son los que decían que habían encontrado a Pavá. A todos los conocía Ismael.

-¡Yo no he hecho nada! Somos como hermanos. Yo te pago bien cuando trabajas conmigo. Yo no te estafo, no te engaño, nos conocemos bien. Perdóname-. Así pedía Ismael.

Pero los que estaban más borrachos gritaban:

-¡Carajo! ¡Usted los está apoyando! Por eso nos vienen a matar esos soldados.

Entonces lo han matado. ¿Quién? No se sabe... Como habían llevado los soldados bastantes cajas de cerveza, cajas de municiones, han llevado la mitad y han quemado lo demás. Pusieron gasolina para que se queme . . . Allí llevaron las cajas pues, corriendo, corre, corre, corre, llegaron al campamento. Uno de los guerrilleros habló:

-¡Eso es lo que queremos, hermanos! Así vamos a hacer mañana cuando vayamos a la tienda. Cada uno de ustedes se lleva un machete, atunes, caramelos y galletas, todo lo que hay. Así vamos a hacer, comer bien. ¡Eso es lo que queremos, comer igual a los hacendados!

Contentos, pues, alegres: -Salud. Salud. Salud, brindaban todos. Cada uno con su botella. ¡Uh, carajo! Pisco, cerveza, aguardiente.

-Ahora, sí hermano. ¡Dios, gracias! Usted que nos ha defendido, es Itomi Pavá.

La alegría guerrillera duró poco. En cuanto las noticias del ataque le llegaron al comandante militar, la Fuerza Aérea ordenó misiones de ataque con aviones Canberra sobre supuestas posiciones del MIR en el valle de Pangoa.[16] Eugenio Sarove, un colono español, recuerda que los "caza bombarderos venían directo de Lima, tiraban la carga y regresaban a Lima."

Elías Murillo estaba presente:

Primero pasaban ametrallando, y la tierra hervía. O sea, en esas chacritas que estábamos, ¡la tierra hervía! Pero con tan buena suerte, nosotros habíamos dejado la chacra y estábamos asando yuca y camote en el borde . . . Hemos encontrado hasta sapos, culebras muertos, porque metralla pasó como cernidor. Y con un palo, esa parte empezamos a escarbar cuando y pasó los aviones. ¡Balas de calibre grueso, tremendas balas! ... No hubo muertos ahí, ni un guerrillero murió. O sea, con avión murieron campesinos. Con esos bombardeos, ametralladoras murieron campesinos... porque la gente se resistía a retirarse de sus casas.

Según Atiri, la mayoría de los Ashaninka siguió los consejos de los guerrilleros y evacuaron sus casas:

Rápido viene pues el avión. ¡Pucha! Viene así: "shhhh." Negros eran los aviones, negros pues. Tirotearon, botaron granadas: "¡Boom!" Bota por acá, bota por allá, bota fuego. Y los paisanos...estaban mirando: " ¡Uh, pobre casa!" Ya no habían paisanos ahí. Todos se escaparon a la otra banda del río, a Mazaronquiari. Tiraban por gusto bomba. ¿Qué han hecho? Nada. Ellos estaban tranquilos allá.

Los paisanos se fueron a buscar hueco en el monte. El avión ha venido así bajito, mirando donde están... Se quemaban las casas. ¡Los paisanos estaban amargos!

-¡Carajo! ¿Por qué han quemado mi casa?

Otra vez venía el avión, cerquita. Lo miraba un paisano para tirarle. ¡Lo iba a matar, verdad, con flecha! Pero un paisano le dijo: -¡No, déjalo! No, no tires, déjalo que se vaya.



Los funcionarios de la Embajada de los Estados Unidos en Lima estaban alejados de los letales pormenores de un asalto con napalm sobre indígenas que arrojaban flechas. No obstante, la embajada se encon-

tró en una posición delicada a medida que se intensificaba la rebelión. El Embajador J. Wesley Jones recuerda que su primer objetivo era mantener al Presidente Belaunde en el poder y conservar la estabilidad del gobierno, por temor a que Perú sufriera otro golpe militar.[17] Varios altercados impidieron que los Estados Unidos gozaran de relaciones totalmente cordiales con la administración de Belaunde. El primero de ellos fue la amenaza de las autoridades peruanas de nacionalizar la *International Petroleum Company* (IPC), que por décadas había pagado regalías escandalosamente bajas por el petróleo extraído.[18] Los Estados Unidos estaban de hecho menos interesados en la pequeña concesión de la IPC que en el precedente que una expropiación podría sentar para Venezuela, con reservas petrolíferas mucho mayores.[19] Otros oscuros nubarrones en el horizonte incluían una escalada en la disputa sobre los derechos de pesca en aguas jurisdiccionales peruanas y la oposición de Perú a la intervención militar por parte de los Estados Unidos en la República Dominicana.

Cuando los guerrilleros del MIR iniciaron su campaña a principios de junio, el personal de la embajada estaba exasperado por la renuencia del Presidente Belaunde a reconocer la realidad de la amenaza comunista. La embajada sin duda contaba con mejores servicios de inteligencia que Belaunde. Philip Agee señala que como empleado de la CIA con base en Quito reclutó a un agente dentro del MIR, con nombre clave DUHAM-1, corrientemente identificado como Enrique Amaya Quintana. DUHAM-1 brindaba información sobre bases y depósitos de armas del MIR, que la CIA había de antemano señalado como el grupo izquierdista con mayores posibilidades de iniciar la lucha armada.[20] Sin embargo, luego de haber pasado años del levantamiento del MIR, Gonzalo Fernández Gasco, líder de ese movimiento, a gritos negó que Amaya fuera un agente.[21]

Indistintamente de que Amaya haya trabajado para la CIA o no, los documentos de la embajada indican que los Estados Unidos tenían un informante dentro del partido. El día después del asalto a la mina de Santa Rosa, la embajada envió un informe de situación a Washington que finaliza diciendo que el ataque era "la evidente actividad guerrillera que, según informó [nombre censurado], el MIR lanzaría en el área central alrededor de mediados de junio."[22] En un telegrama fechado el 19 de junio se señala que los nombres de los guerrilleros difundidos por el

Ministro de Gobierno no correspondían a los miembros del MIR que, como se sabía, operaban en la zona, lo que daba a entender que la embajada ya poseía información sobre las identidades de los guerrilleros.[23] El 24 de junio, la embajada presentó su alegato ante un funcionario no identificado aunque presumiblemente de alto nivel del gobierno peruano:

[Nombre censurado] le solicitó al Encargado de Negocios de la Misión, Ernest V. Siracusa su opinión sincera y personal de la cuestión guerrillera. El Encargado de Negocios dijo que pensaba que esa gente realmente existía, que no eran repite no eran "cuatreros", que eran repite eran activistas apoyados repite apoyados internacionalmente que hacía tiempo se habían estado preparando para esa acción y que convendría que el Gobierno del Perú los considerara seriamente [censurado].[24]

Si bien los miembros del MIR y otros partidos de izquierda se estaban infiltrando en el país desde las bases de entrenamiento guerrillero en el exterior, los estrategas políticos de la embajada veían que la frágil democracia del Perú también era vulnerable a la subversión desde dentro. En un informe del Departamento de Estado se señala que entre el 30 y el 60 % de los estudiantes universitarios y secundarios del Perú eran comunistas. El "Plan de Defensa Interna para Perú" de la embajada de 1965 incluye afirmaciones de que la administración de Belaunde había permitido que los comunistas ocuparan puestos en ministerios del gobierno, en especial en el Ministerio de Educación. El Departamento de Estado estimaba que Perú cobijaba a más de 6.000 comunistas a ultranza y a 28.000 simpatizantes.[25]

Yendo más allá de las declamaciones de la Guerra Fría, algunos miembros del personal de la embajada llamaron la atención sobre las raíces del conflicto de clases dentro de la sociedad peruana. "La mayoría del pueblo peruano todavía tiene que recibir algún beneficio considerable de la riqueza de su país", señala un documento, "y su pobreza contrasta demasiado visiblemente incluso con la moderada prosperidad de la clase media."[26] Era sabido hasta qué punto la implacable lucha interna de los partidos políticos peruanos le dificultaba al Presidente Belaunde la implementación de programas dirigidos a atender esos graves proble-

mas sociales. Finalmente, algunos analistas hablaron con franqueza sobre lo que sus fuentes de información veían como "un odio considerable hacia la policía en las áreas rurales."[27]

La embajada terminó por aplicar una política de creciente ayuda militar y paramilitar al Perú con el fin de contener la inminente amenaza política por parte de la insurgencia, además de la presión ejercida sobre Perú para que acepte la posición de los Estados Unidos respecto de las concesiones petrolíferas de la IPC y de la necesidad de instrumentar reformas sociales como las impulsadas por la Alianza para el Progreso.

Sin embargo, una vez que el levantamiento cobró ímpetu, la embajada tenía problemas en seguir el desarrollo de los acontecimientos en el área de operaciones. Las importantes fuentes de información en la Guardia Civil se extinguieron cuando el ejército se hizo cargo de la contrainsurgencia. Una evaluación post mórtem de la insurgencia se queja de que las fuerzas armadas mantenían la zona de emergencia vedada incluso a los agregados militares. La única excepción, aparentemente, era el agregado de la Fuerza Aérea estadounidense, quien acompañó a sus contrapartes peruanos en un sobrevuelo de Pucutá y Satipo a mediados de agosto.[28] Sólo en algunos casos los funcionarios políticos lograban tener acceso a fuentes calificadas que pudieran aclarar las oscuras y contradictorias historias publicadas en los periódicos de Lima y del interior.[29]

A pesar de la frustración por el alto grado de desorganización dentro del ejército peruano y del escepticismo respecto de la exactitud de los comunicados militares, la embajada pronto incrementó el apoyo a la Unidad de Emergencia de la Policía Especial (UEPE) en Mazamari. A principios de septiembre, los Estados Unidos tenían once expertos en seguridad pública trabajando con la UEPE y se esperaba la llegada de cuatro más.[30] El gobierno estadounidense también aceleró la entrega de equipo según los términos del Programa de Ayuda Militar, incluyendo helicópteros, raciones de campaña y radios.[31]

Ocasionalmente los empleados de la embajada obtenían información fresca de la zona de operaciones. Uno de los casos más interesantes fue el encuentro entre James Haahr, secretario primero de la embajada, y dos hacendados de la zona de Cubantía. Estos señores, cuyos nombres aparecen censurados del informe de Haahr, acudieron a la embajada el 13 de agosto, apenas unos días después de la emboscada de Cubantía. Haahr recuerda que llegaron sin cita previa. En vista de la escasez de

información precisa proveniente de la zona de combate, pensó que valdría la pena dedicarles una hora de su tiempo. Uno de ellos

> *señaló que los guerrilleros comunistas habían obtenido todo lo que ellos se habían propuesto hacer, es decir, habían conseguido armas, sembrado el pánico entre la población civil, iniciado el proceso de paralización económica del área que probablemente le suministraría reclutas en el futuro, obligado a las Fuerzas Armadas a matar campesinos y en general le habían demostrado al país que las Fuerzas Armadas y la Policía no tenían ni el entrenamiento ni la capacidad como para llevar adelante la campaña antiguerrillera... Dijo que unos días atrás le había repetido esa misma historia al General [censurado] de las Fuerzas Armadas y que [censurado] también reconoció en privado que la guerra antiguerrillera del Ejército no sería ni breve ni fácil de ganar... Debido al escaso entrenamiento y la poca familiaridad con el terreno, la moral de la tropa era mala y estaba empeorando.*

Haahr consideró que el informante era de confianza y que estaba esencialmente en lo correcto al evaluar cómo los guerrilleros podrían beneficiarse con el caos de la Provincia de Satipo.[32]

La falta de informes detallados de las operaciones pueden explicar la invisibilidad casi total de los Ashaninka en los documentos de la embajada. Se menciona que los indígenas que vivían cerca de Mazamari recibían asistencia médica gracias al programa de acción cívica de la UEPE y en unas fotos de archivo tomadas por un empleado de AID aparecen ashaninka con rostros desconcertados. Luego del ataque aéreo sobre Cubantía en agosto, la OPS restringió el acceso de asesores estadounidenses a la base de la UEPE en Mazamari, señalando que los Ashaninka habían aparentemente colaborado con los guerrilleros que perpetraron el ataque. En un memo difundido el 26 de octubre se vuelven a mencionar "informes no confirmados de que los guerrilleros obtuvieron el apoyo de la tribu indígena de los Campas de la selva [*sic*]." "Si es así", continúa el memo, "esto podría ser un hecho grave y su importancia debería ser evaluada mediante la observación y el análisis *in situ*."[33] Los documentos no suministran ninguna prueba de que alguna vez se haya intentado realizar esa observación directa.

El único testigo ocular estadounidense que escribió sobre el papel de los Ashaninka en el conflicto fue un periodista llamado Norman Gall. En la forma en que el MIR buscaba obtener los favores de los Ashaninka, Gall vio una estrategia similar a la empleada por el gobierno de los Estados Unidos para reclutar miembros de la etnia Hmong en Vietnam. En un artículo para el *Wall Street Journal*, Gall escribió:

> *Hasta ahora los guerrilleros comunistas han gozado de un notable éxito en ganar la colaboración fundamental de las poblaciones marginales abandonadas por la civilización occidental o aún no tocadas por esta. Entre estos figuran los indígenas campa semiaborígenes de la selva peruana, quienes desde el siglo XVII han aniquilado a varias oleadas de misioneros españoles.*[34]



La repentina aparición de guerrilleros en la Provincia de Satipo –y la alianza entre estos y la numerosa población ashaninka de la provincia- hicieron temer un ataque a la ciudad de Satipo por parte de elementos combinados de comunistas e indígenas. Los que vivían en Satipo en ese momento recuerdan la inquietud reinante. El ejército declaró el estado de sitio e impuso el toque de queda. Después de la caída del sol, solían oírse esporádicos tiroteos, aunque nadie sabía si el ruido provenía de un enfrentamiento real o era el ejército que intentaba asustar a la gente para que permaneciera en sus casas.[35]

La prensa, incentivada por una combinación de rumores y prejuicios, resueltamente intentaba encontrarle sentido a una alianza Ashaninka con la Túpac Amaru. "Oficialmente se informó ayer que los comunistas están soliviantando a las tribus campas para que los apoyen en su lucha contra el Ejército", informaba El *Expreso* el 12 de agosto. "Los extremistas especulan con el tema de las tierras para sembrar el descontento en las pacíficas tribus de los campas en la zona de Satipo." *El Correo* de Huancayo, siempre a la búsqueda de algún ingrediente sensacionalista en los hechos del momento, anunció el 16 de agosto que los guerrilleros habían obtenido el apoyo de una tribu de indígenas caníbales llamados Choviaro:

San Ramón de Pangoa. Un grupo de los líderes de los campas hizo ayer un desgarrador casi patético llamado: «Nosotros queremos la paz...nosotros no somos los que ayudamos a los guerrilleros.»

Ellos también han emprendido el éxodo de las camperías de la zona de Kubantía. Allí, sobre el cielo ahora sólo vuelan los gallinazos.

De acuerdo con informaciones oficiales obtenidas ayer, se trata sólo de un pequeño grupo de Campas el que se habría unido a los rebeldes que operan en Kubantía y la región de Satipo... Los Campas, sin embargo, acusaron a los Choviaros de ser los responsables de la masacre de Kubantía. Los Choviaros provienen del Gran Pajonal. Se pintan el rostro con achiote amarillo y son caníbales.

El uso del curioso término "Choviaro" trae a la mente la profusión de nombres tribales en los documentos coloniales. La identidad de los Choviaro sigue siendo un misterio, aunque el término muy probablemente se aplique a los seguidores del cacique ashaninka Choviante de Gloriabamba, cerca de Puerto Ocopa. En su análisis de las guerrillas, el General Armando Artola también recurre a nombres de etnias de más de dos siglos de antigüedad, como por ejemplo los Sonomoro y los Pilcosumi.[36] La reaparición de estas antiguas denominaciones demuestra el impacto limitado que el conocimiento científico de los indígenas amazónicos tuvo en el discurso popular de la década del 60. Incluso hoy en día los residentes no indígenas de la Amazonía peruana siguen refiriéndose a las lenguas nativas como "dialectos" en lugar de "idiomas", con lo cual los relegan sutilmente a un estatus de segunda categoría.

Las descripciones de los Ashaninka en el *Correo* y otros periódicos iban de las afirmaciones exageradas sobre el estado primitivo de los indígenas –por ejemplo, la referencia a la práctica del canibalismo entre los Choviaro- a los comentarios condescendientes acerca del lugar que ocupaban dentro del sistema local de explotación. "El drama de los Campa," escribe el *Correo*, "es el drama del individuo de la selva, explotado desde tiempos inmemoriales y por siglos marginado de la civilización."[37]

En algunos casos los informes de la prensa se centraban en agravios específicos de los Ashaninka, aunque lo sombrío de los detalles no admite un análisis más exhaustivo. El 17 de agosto, el *Correo* quiso inter-

pretar la muerte del oficial de policía Tte. Guillermo Alcántara en la emboscada de Cubantía. El informante ashaninka del periódico explicó que el Tte. Alcántara no había investigado la violación de una niña ashaninka por parte de un colono mestizo, lo que provocó la furia de su padre y lo convirtió en un blanco para el asesinato. Este relato, cuya exactitud no pudimos verificar, es un arquetipo de conflicto étnico, un escenario repetido infinidad de veces en las comunidades ashaninka cuando los blancos asumían que su ascendiente natural sobre los indígenas incluía un derecho a tener relaciones sexuales con las mujeres indígenas. En el recuerdo de Alberto Yorini, un líder ashaninka de la comunidad de Teoría, el oficial no fue un simple cómplice pasivo sino el que perpetró el abuso:

La semana pasada [antes al asalto de Cubantía], había ido una muchacha a coger su vaca—vaca se llama eso para agarrar anchoveta, ¿no? Para echar a la quebrada; estaba cogiendo. Entonces vino el Sargento...un policía investigador, y le entregó una naranja. La muchacha cojita era, la acompañaba una señora. Entonces le regaló naranjas, las recibió, pero después el policía le agarró su mano, y la ha forzado.

-Ah, ahora vamos a acoplarnos. Vamos a hacer guerrilla, para que no haya abuso- decían los nativos.

La explicación más común de la participación ashaninka en el conflicto se basó en las promesas del MIR de obtener recompensas materiales. Consideremos las declaraciones del hacendado Eugenio Sarove, que aunque tal vez mucho más racistas que lo que pudiera oírse de boca de otros colonos de la zona de Satipo, capta la esencia de la opinión de estos:

Los campas se metieron [en la guerrilla] por engaño. Los engañaron. El campa es un niño, es una mente infantil, es una mente infantil, que ellos no saben. A ellos tú les das un espejo y el hombre es capaz de tumbarte una hectárea por un espejo, porque no tiene relación de valores. No sabe. Su mente es muy, muy principiante. Entonces ellos no tienen desarrollo como para valorizar o decir: «Este es bueno, aquel es malo» o «Yo aquí vivo mejor que acá.»

Porque no puede razonar, no sabe. El campa es como un niño, y creo que la constitución también lo declara como niño. Es una mente infantil.[38]

La idea de que los indígenas son infantiles, tanto de un modo bueno como malo, data de largo tiempo en el Nuevo Mundo. En el siglo XVI, el fraile franciscano Gerónimo de Mendieta describía a los indígenas de la misión como niños, "cera blanda" que habrá de moldearse a través de la educación paternalista de los monjes.[39] Cuatro siglos más tarde, el periódico limeño *La Prensa* utilizó un lenguaje similar para describir lo que vio como la susceptibilidad infantil de los Ashaninka hacia los atractivos presentados por los agitadores de izquierda:

Los ofrecimientos que hacen a los campas son casi infantiles. Junto con promesas de regalarles la tierra y darles mejor trato, les dicen que cuando triunfe la revolución todos podrán tener autos, camionetas, y camiones. Y que sus hijos podrán ser ingenieros y médicos... y que sus hijos van a estudiar junto con los blancos y van a tener la misma educación que tiene un blanco.[40]

Una información que descalifica la promesa de educación y acceso a las profesiones para los Ashaninka como "infantil", como ocurre en el caso del artículo de *La Prensa*, revela las profundas corrientes de racismo que articularon las relaciones entre los indígenas y los blancos en Perú. Lo que el autor del artículo perdió totalmente de vista, sin embargo, es la importancia simbólica que la propiedad, en especial los artículos comerciales, tenía para los Ashaninka.

Muchos peruanos creían que el apoyo ashaninka a la guerrilla del MIR se basaba en los "ardides" y "engaños" de los guerrilleros, materializados en promesas ilusorias de bienes materiales. El General Armando Artola reitera esta afirmación en su libro *¡Subversión!*, donde señala que los indígenas se unieron a la Túpac Amaru luego de que les pagaran con rifles y chucherías. "De hecho", continúa diciendo, "con excepción de sus principales jefes, [los indígenas] no comprendieron hasta muy avanzada la campaña de qué se trataba." Puesto que un ingenuo materialismo estaba en la raíz de su lealtad, argumenta Artola, los Ashaninka se mostraron dispuestos a desertar del grupo revolucionario

cuando el ejército les ofreció "radios, machetes, carabinas, linternas, etc."[41]

Para los blancos, el intercambio de machetes y otras manufacturas constituía el núcleo de las medidas económicas que llevarían el "progreso" a la Amazonía. Los guerrilleros les ofrecían a los indígenas los mismos artículos para que se unieran a ellos en una lucha por la liberación nacional. Que a los indígenas los sedujeran con esa táctica era, desde el punto de vista de los blancos, una evidencia *prima facie* de su naturaleza infantil, de su falta de un "sentido del valor" y de la habilidad de discernir entre una ideología sofisticada y otra.

Los Ashaninka veían el intercambio –y el sentido de los artículos en sí– bajo otra luz totalmente distinta. Los bienes se ubican en una relación metonímica respecto del mundo europeo y su poder sobre los pueblos indígenas. La mitología ashaninka establece que los machetes, las telas y otros artículos estuvieron una vez bajo el control del Inca, capturado por blancos malignos luego de que estos emergieron del mundo subterráneo. Cuando el sistema opresivo existente sea derrocado por un héroe espiritual, los indígenas volverán a gobernar la producción de bienes y los blancos se verán reducidos a la pobreza que merecen. De modo que desde la perspectiva ashaninka, las promesas de bienes materiales concordaban totalmente con una visión de transformación apocalíptica y la llegada de una nueva era de justicia social. Esto no significa que los indígenas no quisieran los bienes *como tales*. Pero dichos bienes definían un terreno semiótico mucho más amplio que las necesidades materiales inmediatas.

Al tratar de elucidar la confusa intertextualidad de la alianza MIR-Ashaninka, resulta difícil determinar quién fue más responsable por el aparente énfasis exagerado que se les dio a las recompensas materiales inmediatas de la rebelión. En cierto grado, los Ashaninka deben de haber destilado los slogans revolucionarios abstractos del MIR para convertirlos en algo con más sentido en términos indígenas. Al mismo tiempo, el MIR tampoco dejaba de recurrir a sus propias formas de simplificación estratégica exagerada.

En su pequeña oficina en un pueblo andino, el ex guerrillero del MIR Elías Murillo explica que los marxistas deben conciliar su credo sofisticado con las creencias ancestrales de los campesinos:

Entonces, lo que sí siempre ha habido es la creencia del Inkarrí, ¿no? Eso no se la va a poder borrar a la gente por más que ha ido a las minas, a los cerros... pero que de vez en cuando salen estos personajes que buscan el bienestar de la gente, van hablando de pueblo en pueblo diciendo: "Ya viene la revolución, nosotros vamos a hacer un gobierno, ya no va a haber explotados." Entonces la gente se forma su propio concepto, su propia idea.

¿Tú crees que los senderistas en los pueblos están enseñando marxismo-leninismo? ¡No! Simplemente hablar del viejo orden y "que tenemos que cambiar esto, nos vamos a gobernar nosotros mismos, vamos a producir, va a haber salud, va a haber educación gratuita para todos ustedes." Entonces cunde el mayor entusiasmo. Entonces dicen: "Ah, este debe ser un buen hombre, será Hijo del Huamani o del Viracocha, o de este... Hay que protegerlo, hay que darles su comida pobrecito."

Incluso antes de entrar en contacto con los Ashaninka, el MIR había desarrollado un tipo de marxismo despojado y, a su manera, milenarista. Ricardo Letts y otros marxistas ortodoxos peruanos acusan a Lobatón y al MIR de tener una visión "simplista" de la revolución.[42] Los miembros del partido creían que las guerrillas podrían acortar el proceso a largo plazo de la lucha de clases y lograr una reparación inmediata a los agravios. Cuando se vieron confrontados a aliados potenciales sobre cuya cultura poco sabían, los guerrilleros sin duda simplificaron aún más su ya simple mensaje.



Luego de una resistencia simbólica por parte de elementos de la Túpac Amaru, la última "zona de seguridad" andina, Intihallamuy, cayó en manos del ejército el 11 de agosto. Unos días más tarde, la campaña militar en contra del frente central del MIR cambió su foco de atención casi por completo a la selva. Con bastante publicidad, el ejército movilizó una unidad especial de Rangers entrenados en los Estados Unidos de Huancayo a Satipo. Nueve destacamentos –incluyendo Rangers, uni-

dades regulares del ejército, Guardias Civiles y Guardias Republicanos- rodearon la cuenca de los ríos Pangoa y Sonomoro y así cortaron la comunicación de los guerrilleros con las fuerzas del MIR en el Departamento de Cusco.[43]

En cuanto se desplegaron las fuerzas, el ejército intentó distanciar a los Ashaninka y campesinos del MIR. El método utilizado para abrir esta brecha iba de los halagos al terror. En Mazamari, la Unidad de Emergencia de la Policía Especial de la Guardia Civil empleaba fondos de los Estados Unidos para brindar atención médica gratuita a los Ashaninka y a los campesinos. El ejército lanzó una intensa campaña publicitaria en las comunidades rurales de la provincia. Elías Murillo recuerda cómo operaba:

Ya supieron que estábamos en las camperías, empezaron con helicópteros a soltar volantes ofreciendo treinta mil soles [en aquella época, aproximadamente U$S 1.100] por cada guerrillero. Sería como ahora unos 30 millones, 50 millones. Mucha plata, tentando a la gente para que nos entreguen, que nos delaten...

Supuestamente pensando que los volantes podrían tener poco impacto en los indígenas analfabetos, la fuerza aérea empleaba parlantes colocados en aviones para advertir a la gente que se mantuviera alejada de extraños y que informara a las autoridades sobre cualquier sospechoso.[44]

Pero no había ningún tipo de resistencia a extraer información mediante métodos más directos. Alfredo Atiri recuerda una misión para "recabar información" en la comunidad de Sonomoro:

A la semana llegó la tropa de Rangers. Entraron rápido. Tenían uniformes. ¡Bien armados! Daban miedo. Nos juntaron a todos y nos dijeron:

-Ustedes han recibido a esa gente. ¡Hay que matarlos y ustedes también! ¡Son subversivos!

Ahí escuché yo por primera vez esa palabra: subversivo.

-¿Qué querrá decir?- pensaba yo.

Después me di cuenta.

-Delincuentes, subversivos- decían los Rangers. Gritaban, pateaban. ¡Uf, daban miedo! Así, grandazos eran. Entonces lo

agarraron a mi papá. Lo acusaron de ser subversivo.

Resulta que los Rangers habían agarrado a un muchacho, paisano, ¿no? Y le colgaron de los huevos. ¡Sí! Con soga le ataron sus huevos y los subieron por la rama de un árbol. Cuando estaba ahí colgado hicieron una fogata abajo y lo ahumaban. Le pegaban, gritaban. ¡Huy, pobre paisano! Golpes le daban. Se reían los Rangers.

-¡Habla, carajo! ¿Quién?- le gritaban. El pobre paisanito empezó a decir nombres. Como ya estaba medio muerto, habló. Y uno de los nombres que dijo fue el de mi papá.

Con un despliegue de unidades de paracaidistas, helicópteros y patrullas de a pie a marcha forzada, el ejército avanzó con rapidez de un sitio al otro, hostigando a los indígenas y buscando escondites de armamento.

Como respuesta a la creciente presión, Guillermo Lobatón decidió intentar una ofensiva contra la antigua base andina de la Túpac Amaru, Pucutá, con la esperanza de humillar al ejército al atacar una posición ahora bajo su control. De regreso a las tierras altas a la cabeza de un grupo de guerrilleros, Lobatón inició el asalto antes del amanecer del 23 de septiembre. Los guerrilleros mataron a dos soldados y a un oficial pero sufrieron tres víctimas. Lobatón se retiró con sus hombres otra vez a la selva y los distintos destacamentos de la Túpac Amaru se reunieron en Shuenti sobre el río Anapati. Al recibir las noticias del enfrentamiento, el Comité Central del MIR intentó presentar la batalla como un triunfo que "probó que la gente puede derrotar a cualquier fuerza represora... si sólo la organización revolucionaria logra liderar a las masas y colocarlas en el camino correcto de la guerra de guerrillas."[45]

A pesar del optimismo de la propaganda del partido, la Túpac Amaru estaba en una situación difícil. Lobatón era brillante pero no tenía el don de saber tratar a la gente del campo ni a los campesinos que integraban su unidad guerrillera.[46] Elías Murillo recuerda que, hacia principios de octubre, Lobatón estaba "amargado" y "distante". "Había", añade "problemas de alimentos, problemas de balas, problemas de todo; heridos por acá, campesinos hambrientos por allá." Algunas fuentes indican que Lobatón y Velando habían tenido una disputa en esa época pero la principal tensión parece haber existido entre Lobatón y Froilán Herrera, que

era más agresivo, más proclive a la violencia que Lobatón o Velando. Los compañeros más jóvenes sentían un temor casi reverencial hacia los líderes del grupo, en especial Lobatón. Según Elías Murillo, "cuando nosotros salimos a la guerrilla, ellos eran inalcanzables, o sea los tenías como una mística, como un Dios, como a un líder terriblemente arriba."

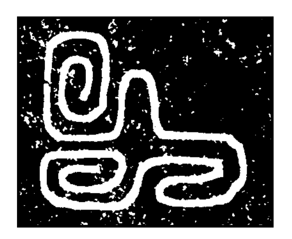
El testimonio oral de Manuel Ashivánti incluye un relato del conflicto entre Lobatón y Herrera. Lobatón, recuerda, estaba enojado porque Herrera había atacado la hacienda en Cubantía sin su permiso:

"-¡Carajo! ¿Por qué has hecho eso? No te mando para que hagas eso. Ahora a los pobrecitos paisanos los van a matar. ¿Por qué has hecho eso? No debías hacerlo. Hay que enseñar primero. Tienen que aprender bien los paisanos y recién van a atacar.

¡Casi lo mata a Jaime [Froilán Herrera]! ¡Pucha, era su jefe, pues! Porque ha llevado a los paisanos que todavía no sabían bien, cuando y habían aprendido unos cuantitos...

Los rebeldes estaban cansados, enfermos y hambrientos. El ejército los había aislado de los otros frentes guerrilleros y de sus apoyos en la ciudad. Se vieron perseguidos de pueblo en pueblo a través del terreno más accidentado de la Amazonía. Tenían que soportar el desalentador panorama de sus líderes peleando entre sí. Un factor contundente fue que, bajo la presión del hostigamiento del ejército y los ataques aéreos, el apoyo ashaninka a la guerra de *Itomi Pavá* iba desapareciendo.

SIETE



El ángel blanco

Mientras la Túpac Amaru bajaba a la selva de la provincia de Satipo, extranjeros espectrales irrumpieron al escenario amazónico. El periódico el *Correo* de Huancayo informó que el Che Guevara estaba dirigiendo personalmente la campaña guerrillera de la Túpac Amaru.[1] Los temores sobre la participación del Che en la lucha se multiplicaron en octubre, cuando Fidel Castro anunció que Guevara había salido de Cuba y pasado a la clandestinidad para fomentar la revolución en otras partes.[2] Tanto el Servicio de Noticias del *New York Times* como *Reuters* difundieron información no confirmada de que el Che lideraba a los guerrilleros del MIR y que había sido capturado por el ejército cerca de Mesa Pelada en el Departamento de Cusco.[3]

No obstante, la mayoría de los informes de la prensa y los rumores locales sobre extranjeros misteriosos se concentraron en el papel que los gringos, en especial los estadounidenses, supuestamente desempeñaban en el conflicto. El *Correo* notificó que el SOS transmitido por radio desde la hacienda sitiada de Cubantía había sido captado por un piloto misionero norteamericano, que sobrevoló la zona para ver si podía colaborar.[4] Según comentarios generalizados, había misioneros de

diversas denominaciones –en especial evangélicos estadounidenses- que ayudaban a sofocar la rebelión. En una historia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el grupo evangélico norteamericano más grande que trabajaba en la selva peruana, David Stoll sugiere que el ILV pudo haber estado involucrado en la campaña de aviones con alto parlantes realizada por el ejército en las comunidades ashaninka.[5] La izquierda peruana rápidamente identificó a esos extranjeros como agentes de la CIA, cuyo poder para sembrar la semilla del desorden fue considerado nada menos que milagroso. Si bien los asesores norteamericanos enviados para entrenar las tropas de contrainsurgencia en Mazamari mantenían un perfil bajo, sus fotografías aparecieron en los diarios limeños. *La Crónica*, por ejemplo, los describe como veteranos endurecidos por la lucha guerrillera en Vietnam; poseen "una habilidad sorprendente en el manejo de armas, conocen la lucha de judo, y en un salto mortal pueden disparar a un blanco con éxito."[6]

En ningún otro sitio de Latinoamérica la resonancia simbólica del gringo es más profunda ni más contradictoria que en Perú. Mucho antes de que la desaliñada fuerza expedicionaria de Pizarro apareciera en la costa peruana, los incas veneraban la figura de Viracocha, un personaje errante de cabellos rubios que introdujo una civilización brillante en los Andes para luego desaparecer en el océano Pacífico con la promesa de regresar en el futuro. Es difícil, naturalmente, reconstruir las sutilezas de una religión cuyos objetos más sagrados fueron rifados a los oficiales españoles a los pocos días del triunfo de Pizarro. Pero algunos antropólogos identifican a Viracocha como la deidad del mundo exterior o desconocido. Por extensión, gobernaba sobre los límites exteriores del tiempo, es decir, sobre el pasado y el futuro andino. La vacilación fatal del emperador reinante, Atahualpa, frente a la invasión de extranjeros de occidente pudo haber estado alimentada de la posibilidad de que esos pálidos forasteros representaran el prometido regreso de Viracocha.[7]

El dominio español puso fin al reinado del Sol, la máxima deidad inca, e inició la era de los viracochas. Hasta la actualidad, los indígenas quechuaparlantes utilizan el apelativo de cortesía *wiracocha* para dirigirse a los hacendados de tez blanca. No obstante, debajo de la deferencia externa hacia los viracochas hay un oscuro pozo de temor. Los campesinos andinos creen que los acechan fantasmas de cabellera dorada,

denominados *pishtacos*, que persiguen a los viajeros en los senderos de montaña barridos por el viento. Los *pishtacos* rapiñan los cuerpos de sus víctimas en busca de sangre o grasa, sustancias que para los indígenas andinos personifican la fuerza vital. Un estudioso peruano argumentó que la práctica española de la época colonial de utilizar grasa humana para curar heridas dio origen a los temores hacia los *pishtacos*.[8] Desde entonces, los contornos simbólicos del mito de *pishtaco* han variado con los cambios en la tecnología: destinada en una época a fabricar velas para la iglesia, la grasa robada lubrica actualmente las maquinarias de las fábricas del norte o conduce las naves espaciales norteamericanas a la luna. El miedo a los *pishtacos* sigue vigente hoy en día como una poderosa metáfora en la experiencia del pueblo andino, cuyas vidas han sido doblegadas y acortadas por lo que ellos consideran como el misterioso poder que emana del mundo gringo.[9]

Los indígenas de la Amazonía peruana ven a los europeos a través de la lente de su propia experiencia cultural. Los Aguaruna del norte, por ejemplo, piensan que los *wíakuch*, viracochas, son personas de grandes riquezas que se mueven con facilidad a través del caos social de los pueblos fronterizos de la selva. Estos seres son poderosos hechiceros que conducen a los viajeros solitarios a ciudades viracocha ocultadas en acantilados o árboles.[10]

Los Ashaninka son quizá los que poseen las ideas más elaboradas sobre los gringos respecto de cualquier otra etnia amazónica, sin duda por siglos de contacto con campesinos andinos y con los no indígenas que desempeñan el papel de *pishtaco*: recolectores de caucho, esclavistas, propietarios de plantaciones e ingenieros extranjeros.[11] Los ancianos ashaninka dicen que los blancos primordiales fueron pescados de un lago de la selva por el desobediente hijo de Inca, un poderoso chamán y el origen de las riquezas materiales. "Hasta que de pronto apareció en el anzuelo el Viracocha, era blanco, flaco, con una barba muy larga," explica una versión del mito. "Por último salieron sus padres, esos que ahora son franciscanos." Los viracochas descuartizaron al Inca y comenzaron a esclavizar a los Ashaninka. La historia finaliza con el lamento: "Si no hubiera sido por el hijo desobediente del Inca, ahora nosotros tendríamos hachas, machetes, cuchillos de hierro. También escopetas y ropa." Los chamanes ashaninka finalmente pudieron contener el frenesí asesino de los viracochas pero los blancos siguen controlando la

producción de los productos comerciales que hacen posible la vida en la selva.[12]

El peso simbólico del gringo no es del todo negativo para los Ashaninka, en especial teniendo en cuenta que los indígenas han llegado a distinguir categorías diferentes de viracochas. Los misioneros de los Estados Unidos y Europa han tenido más éxito en la evangelización de las comunidades ashaninka que sus contrapartes católicos, porque los indígenas identifican a estos últimos con los colonos y hacendados *que causan su pobreza actual.*[13] Los indígenas ahora diferencian a los viracochas españoles –que surgieron de las aguas, cosa que tiene una connotación negativa- de los otros blancos, en especial los evangélicos, que arribaron a la selva desde el aire, en aviones, cosa que los vincula con benefactores espirituales tales como *tasórentsi.*

A pesar de las grandes diferencias en el lenguaje, la cultura y el contacto histórico, el arquetipo simbólico del gringo –con sus diversas apariencias de Viracocha y *pishtaco* predador- ha cruzado transversalmente a la Sudamérica occidental, desde el desierto del Pacífico hasta la Amazonía. Para quienes habitan esas regiones, el gringo significa poder, peligro y una insaciable y despiadada hambre de vidas. La potencia simbólica del gringo también hace sentir su presencia en la elite cultural peruana. Se la observa en la recurrente búsqueda de inmigrantes europeos para que colonicen la selva, búsqueda que surge de la esperanza de que esos gringos sacarán al Perú del callejón sin salida del subdesarrollo. Ya en 1963 el gobierno peruano exploró la posibilidad de llevar cinco mil refugiados franceses de Argelia para colonizar la Amazonía, aunque los campesinos peruanos estuvieran luchando por las tierras que el gobierno le había cedido a la *Peruvian Corporation*, una firma británica, en el siglo XIX.[14]



El rumor más persistente de la participación gringa en la lucha guerrillera de 1965 se concentraba en un estadounidense llamado David Livingstone Pent, erróneamente identificado en la prensa con los variados nombres de David Penn, David Livingstone o Miguel Pend. El 8 de julio de 1965, a poco de haberse instalado el levantamiento Túpac Amaru en la sierra, apareció un artículo en *La Prensa* bajo el titular "Denuncian a Extranjero Comunista en Pucallpa":

Pucallpa, 7 de julio. El comunista peruano-norteamericano David Pent ha llegado nuevamente a la zona del Urubamba donde está agitando el ambiente, según informan agricultores de dicha localidad donde Pent tiene algunas propiedades.

En los medios policiales no se tiene ninguna información de que dicho comunista haya retornado al país del cual fue expulsado hace algún tiempo, al comprobarse sus vinculaciones con gentes de la extrema izquierda, con quienes agitaba el ambiente.

Pent es de origen norteamericano pero nacionalizado peruano. Está casado con una joven loretana.

Los informantes, todos ellos personas responsables, aseguran que Pent ha ingresado subrepticiamente al país, coincidiendo su ingreso con la serie de actos delictivos que vienen cometiendo los guerrilleros comunistas en el centro del país.

"Desde que el gringo ha vuelto al país, en Urubamba y el Alto Ucayali se viene observando cierta agitación del campesino", manifestaron los informantes que sin embargo no precisaron la fuente de su información, pero que aseguraron que la noticia es veraz.

El periódico el *Correo* desarrolló el tema en más detalle en un artículo del 11 de agosto titulado "Miguel Pend es el Líder de Campas Rebeldes"

Satipo (EPN). Los madereros de la región de Masea [sic] y Sepahua denuncian que varios centenares de Campas están colaborando con los guerrilleros. Para armar a los Campas se habría hecho pasar cajones con fusiles y municiones por la región de Inuya. Según se sabe, los campas son adiestrados y comandados por Miguel Pend, "el Angel Blanco", un norteamericano nacionalizado peruano, que fue deportado del Perú por sus ideas extremistas.

Ambas noticias se basaban en rumores generalizados sobre el levantamiento que circulaban en ese momento. Esas mismas historias llevaron al científico social estadounidense David Chaplin a señalar, en una evaluación erudita sobre el conflicto guerrillero de 1965, que "la colaboración original de campas [*sic*] con los guerrilleros se había logrado a través de los esfuerzos de un misionero protestante norteamericano 're-



Familia ashaninka. Tomada a principios del siglo XX por los fotógrafos alemanes Krohle y Hübner. Ubicación desconocida. (Cortesía de Gastón Garreaud)



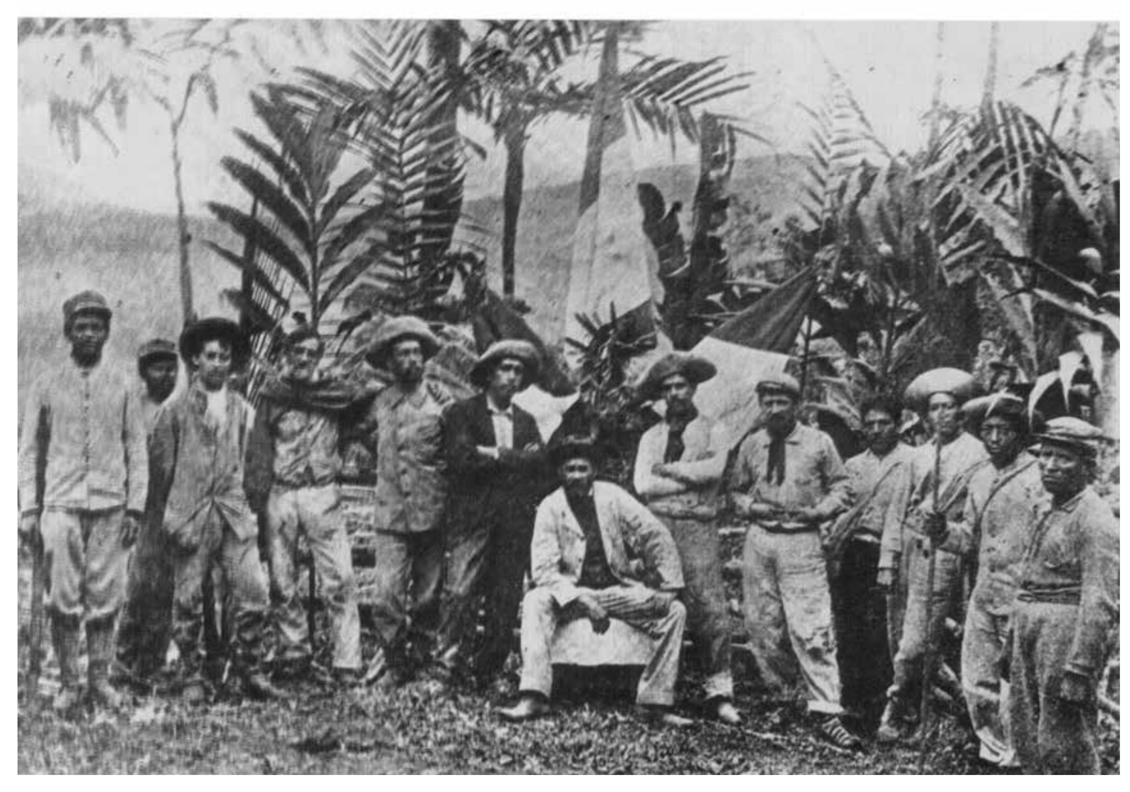
Ashaninka en paseo dominguero en la sede central de la Colonia Perené. Fotografía tomada en 1910 por C. L. Chester (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Photo No. 89-22036)



Retrato de Carlos Fermín Fitzcarrald, rey del caucho del Alto Ucayali. (De Ernesto Reyna, *Fitzcarrald, el rey del caucho,* 1942).



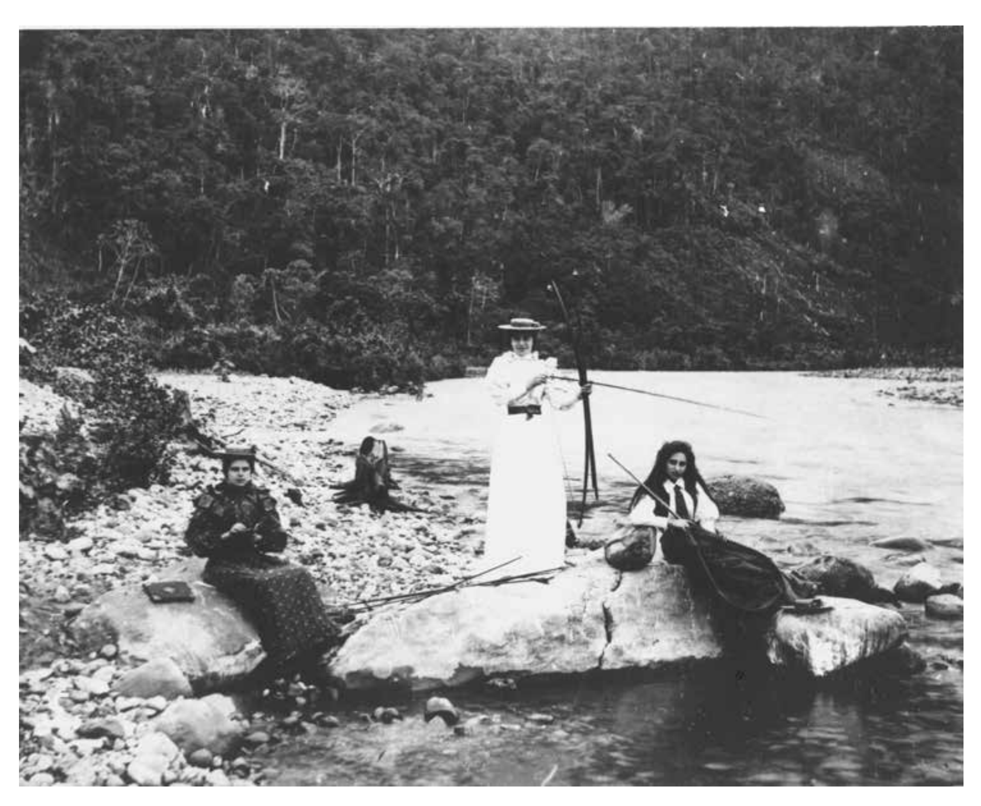
Retrato del cacique Venancio con sus esposas e hijos. Venancio era el principal empleado ashaninka de Carlos Fitzcarrald. Tomada *circa* 1900 en Río Tambo. (Del Cnel. Pedro Portillo, *Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ené, Perené, Tambo y Alto Ucayali*, 1901)



Colonos mestizos. Río Apurímac, *ca*. 1900. Del Cnel. Pedro Portillo, *Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali*, 1901)



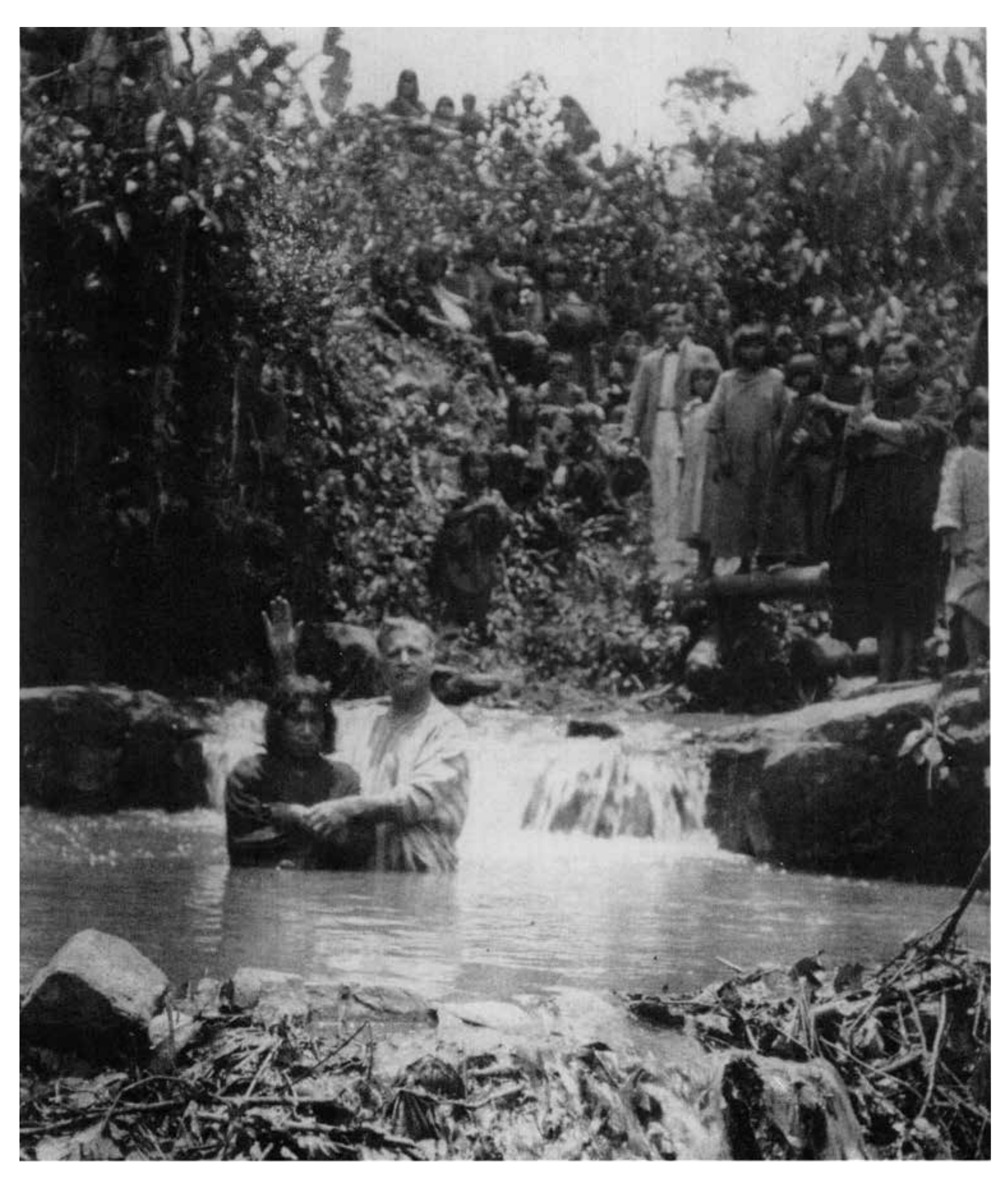
Ashaninka en el campamento cafetalero de Colonia Perené. 1910. (National Anthropological Archives. Smithsonian Institution, Photo No. 89-22035)



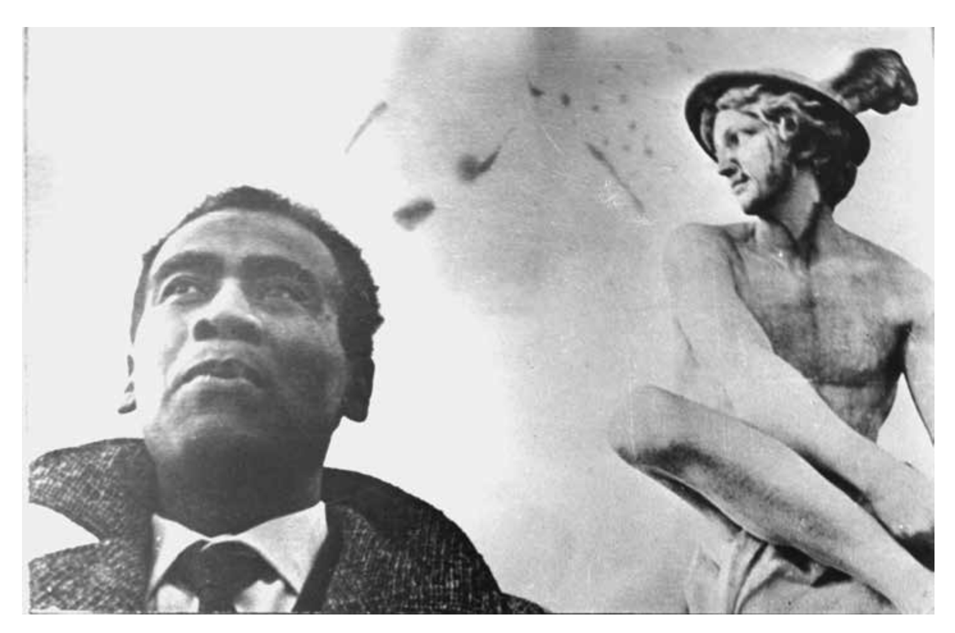
Mujeres mestizas en una excursión festiva con artefactos ashaninka. Fotografía titulada “Picnic en el Paucartambo”, tomada por Fernando Garreaud, *ca*. 1905. (Cortesía de Gastón Garreaud)



Retrato de Ashaninka publicado en *In the Amazon Jungles* de F. A. Stahl, 1932. La leyenda original de Stahl identifica a los individuos como "una banda de asesinos... organizados con el objeto de robar niños, luego de matar a sus padres." Río Perené, *ca.* 1928. (Cortesía de Orlando y Grace Robins)



F. A. Stahl bautiza a conversos ashaninka cerca del Río Perené, *ca.* 1928. (Cortesía de Orlando y Grace Robins)



Guillermo Lobatón en Europa, *ca.* 1959. (Cortesía de *Caretas*).



Guillermo Lobatón (centro) con otros miembros de la columna guerrillera Túpac Amaru, 1965. A la izquierda de Lobatón, Máximo Velando; a su derecha, Máximo Félix Lazo Orrego. (Del Ministerio de guerra peruano. *Las guerrillas en el Perú y su represión,* 1966)



Guardias civiles abordan un avión de transporte en Satipo durante la campaña de contrainsurgencia contra la columna Túpac Amaru del MIR, 1965. (Cortesía de *Caretas*)



Luis De la Puente, comandante en jefe del MIR, en los cuarteles de su columna guerrillera en Mesa Pelada, Cuzco, 1965



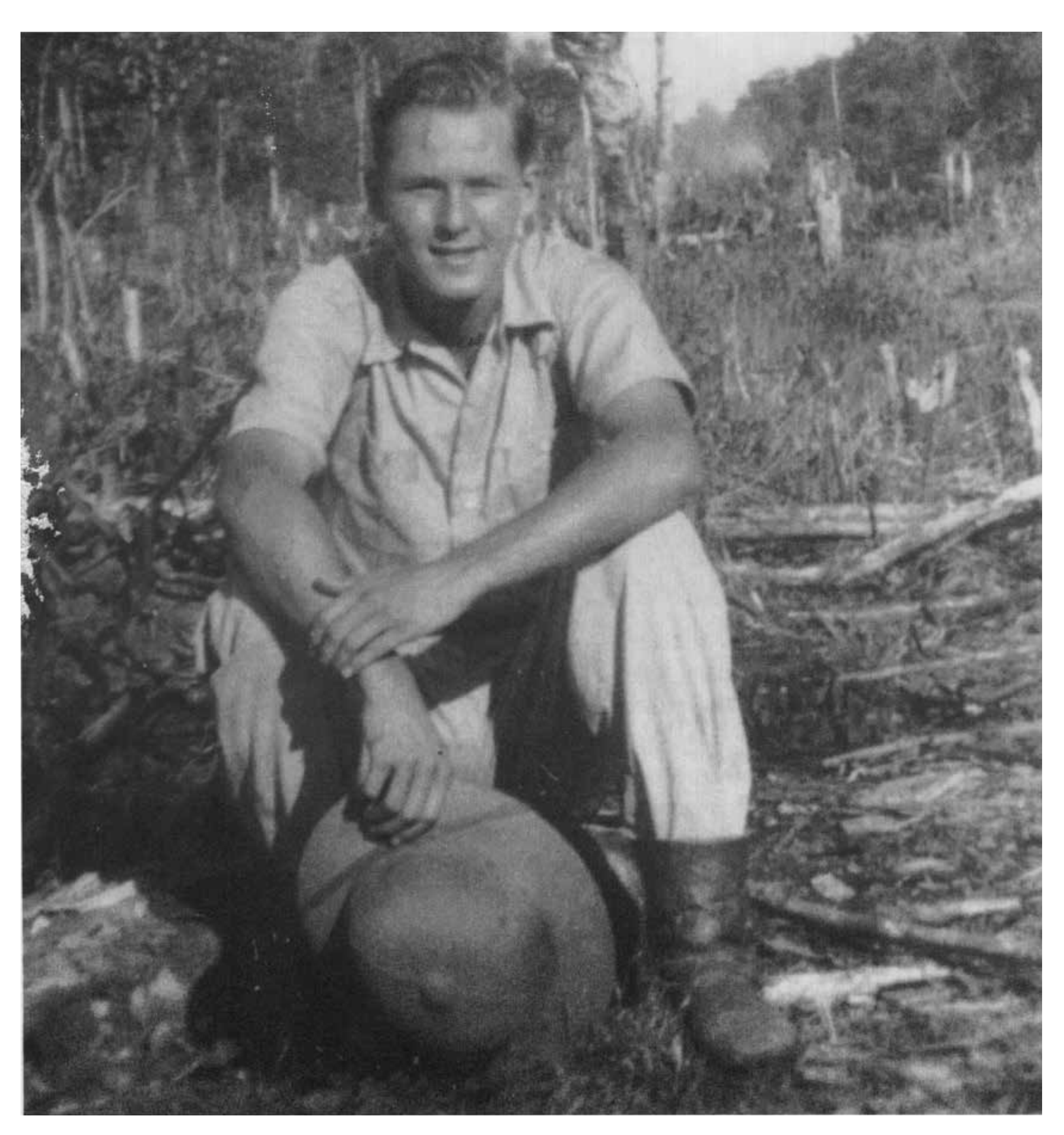
Fotografía periodística del puente parcialmente destruido por la columna Túpac Amaru del MIR, junio de 1965. (Cortesía de *Caretas*)



Ashaninka observan el entrenamiento de paracaidistas en el campamento base de la Unidad Especial de Policía para Emergencias (SPEU), un destacamento de la Guardia Civil peruana entrenada en tácticas antiguerrilleras por la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos, Mazamari, Provincia de Satipo, Perú, finales de 1965-principios de 1966. (Cortesía del Departamento del Estado, E.E.U.U.)



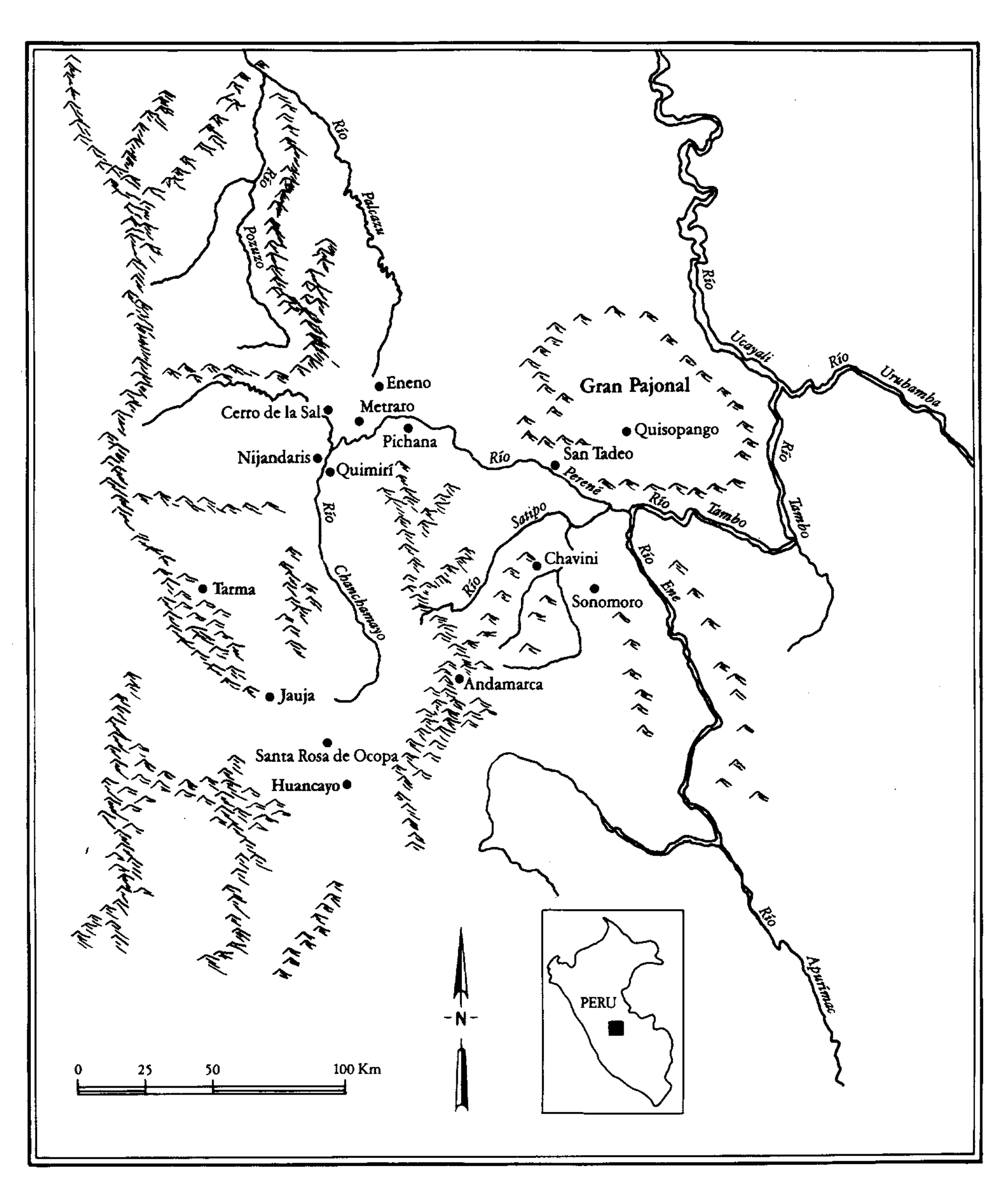
Asesor militar estadounidense con miembros de la unidad de contrainsurgencia de la Guardia Civil durante un entrenamiento de paracaidistas. Mazamari, Provincia de Satipo, Perú, finales de 1965-principios de 1966. (Cortesía del Departamento de Estado, E.E.U.U.)



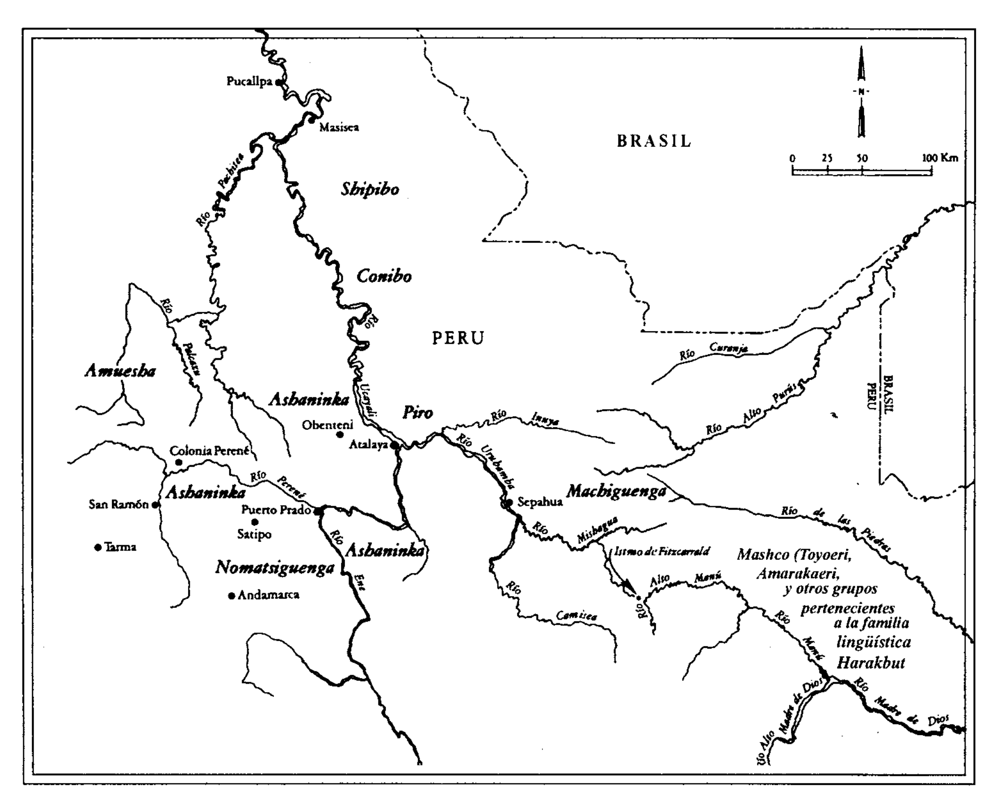
Retrato de David Pent en la selva peruana, *ca*. 1960, ubicación exacta desconocida. (Cortesía de Joseph B. Pent)



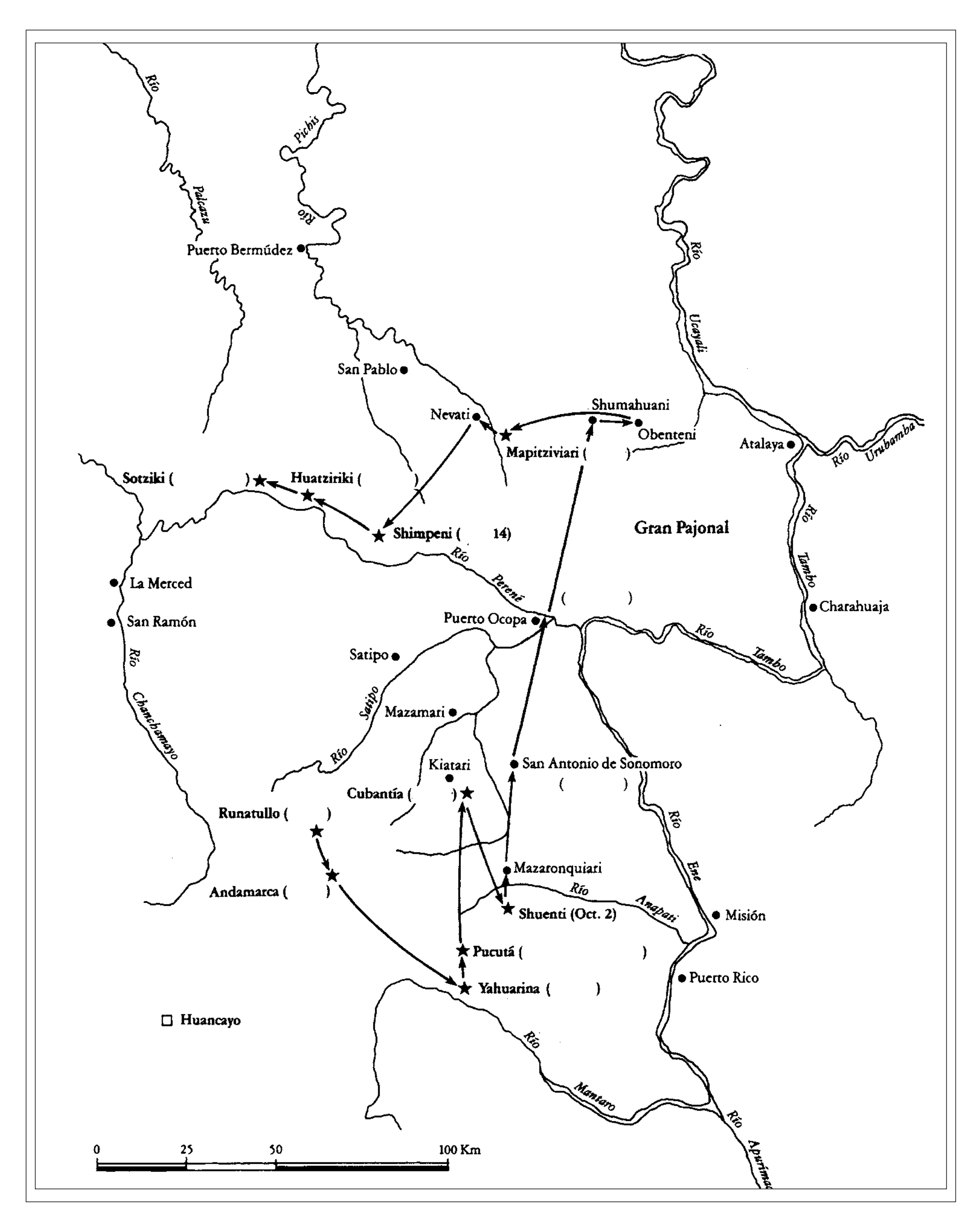
David Pent (en uniforme caqui, extremo izquierdo) con colonis no identificados y ashaninka, *ca*. 1960, ubicación desconocida. (Cortesía de Joseph B. Pent)



Ciudades y misiones franciscanas más importantes del Perú central, siglos XVII y XVIII.



Ubicación aproximada de los principales grupos étnicos de la Selva Central peruana, finales del siglo XIX-principios del siglo XX.



Movimientos de la columna Túpac Amaru del MIR, 1965-1966. Las estrellas marcan los sitios de ataques sopresivos del MIR o de enfrentamientos con las fuerza de contrainsurgencia.

negado'."[15] Pent ha quedado entrelazado en el tapiz mítico de 1965 mediante su aparición en dos obras de ficción: el cuento corto de Róger Rumrill "El viborero", donde Pent está apenas disimulado como el norteamericano "Penny David", y con mucho más detalle en la novela de Manuel Scorza *La danza inmóvil*, en la que Pent figura bajo su propio nombre como líder guerrillero. Ambos escritores describen a Pent como un personaje carismático, un mesías, que había aprovechado una corriente profunda del pensamiento utópico. En estos relatos, se ve al gringo a través de lo que Michael Taussig denominó la "lobreguez epistémica" de la violencia amazónica.[16] ¿Podemos dar crédito a estas historias?

Si bien se ignora cuál es su paradero actual, David Livingstone Pent es, o fue, una persona de carne y hueso. Nació en 1931, el tercero de seis hijos de Phillip y Rosine Pent, evangélicos norteamericanos afincados en la ciudad amazónica de Iquitos. David y sus hermanos se criaron en un hogar austeramente cristiano. Fueron educados en su casa y, dentro de lo posible, permanecieron aislados de la vida sensual del trópico. No obstante, señala Deborah Hudson, hermana de David Pent, sus padres estaban preocupados porque David y sus hermanos varones se estaban "haciendo demasiado peruanos, estaban demasiado influidos por la moral peruana." Recuerda a David como el que mejor hablaba español y "el más peruano de todos nosotros."[17] Javier Dávila Durand, un amigo de la infancia de Pent, coincide con ella. El único que toda la vida renegó de haber nacido en los Estados Unidos era David. 'Yo no soy norteamericano,' me decía siempre. 'Yo soy amazónico.' "[18]

El hogar de los Pent era estricto y ninguno de los niños estaba exento de castigos corporales. Deborah Hudson recuerda:

Había demasiados "no" en nuestro hogar y Dave a menudo se peleaba con mi padre. Era un hogar cristiano pero quizá no un hogar comprensivo. Mi padre veía que los varones entraban en la moral de los peruanos. La moral peruana es diferente, sabes, y se estaban transformando de esa forma, en especial Dave.

En su adolescencia, David Pent fue enviado a los Estados Unidos para renovar su identidad como norteamericano y completar su educación cristiana. En todo sentido David se sintió fuera de lugar en ese país. No logró adaptarse a sus estudios en el *Philadelphia College of Bible*, al

que concurrió durante un semestre en 1948. "Tenía un gran entusiasmo pero no disciplina", recuerda su hermana. Al reflexionar sobre su experiencia común como alumnos internados, Deborah Hudson señala que era difícil sentirse cómodos en Estados Unidos luego de haber sido criados en la Amazonía:

Eramos y no éramos norteamericanos. Ahora dirían que lo que sentíamos era "shock cultural". Mis hermanos varones se fueron al internado y lo odiaron. La confusión de regresar a los Estados Unidos nos tentó para regresar a Perú como misioneros, simplemente porque no había otra cosa que supiéramos hacer.

Deborah Hudson finalmente volvió a Perú, donde hace años que vive con su esposo en el campamento base Yarinachocha del Instituto Lingüístico de Verano, la sucursal de *Wycliffe Bible Translators* en el exterior.[19] Los Hudson dedicaron sus vidas al proyecto del ILV de traducir las sagradas escrituras a todas las lenguas de las etnias de la Amazonía peruana.

¿Qué otras cualidades distinguen a David Pent, ese joven atrapado entre dos culturas? Deborah Hudson recuerda con cariño su excelente memoria. "Solía memorizar las escrituras, después me llevaba a un rincón para que lo escuchara recitarlas, capítulos enteros de memoria." Después de tantos años no recuerda muy bien qué fue lo que David hizo enseguida después de salir del *Bible College* en Estados Unidos. Finalmente, regresó a Perú con la idea de dedicarse al trabajo misionero. El hermano de David, Joseph, que trabajaba en una organización cristiana en Costa Rica, recuerda que David era un hombre que no tenía miedo cuando se trataba de emprender sus viajes de evangelización en la selva: "Dave era un fervoroso predicador. Nada lo asustaba. El poder de la Iglesia Católica era enorme en esa época pero no dudaba en debatir con los sacerdotes."[20]

Jeanne Grover trabajó muchos años como lingüista misionera para el ILV. Recuerda haber conocido a David Pent en Yarinacocha, el campamento base de la organización, en 1954:

Junto con todo un grupo de misioneros nuevos, llegamos a Yarinacocha y había una fiesta de bienvenida para todos nosotros.

Dave estaba presente, probablemente a regañadientes. Era un rubio alto y buen mozo, callado y muy solemne, de unos veintiún o veintidós años. Todos éramos un poco más grandes que él cronológicamente, aunque él era mayor que nosotros en muchos otros aspectos. Siempre me impactó como alguien hosco, muy moderado y sin duda con objetivos totalmente diferentes de los de cualquiera de nosotros.[21]

Kenneth Kensinger también trabajó como lingüista del ILV en la década del 50, aunque después de casi una década de vivir con los indígenas Cashinahua lo convenció de abandonar la predicación del evangelio para dedicarse a las doctrinas más especulativas de la antropología cultural. Kensinger no puede visualizar la imagen que tiene Jeanne Grover de un Pent hosco. El David Pent que guarda en su memoria es encantador y apasionado y sin duda consciente de su apariencia física. Con Pent no hablaban ni de religión ni de política pero Kensinger no veía ningún motivo para pensar que Pent fuera un fanático religioso o alguien con "objetivos diferentes" respecto de los otros que trabajaban en Yarinacocha.[22] Por cierto, lo recuerda como alguien que podría haber usado su encanto personal para manipular gente, opinión corroborada por Deborah Hudson. "David", dice su hermana, "podía hacer que los demás hicieran cosas para él."

A mediados de la década del 50, Javier Dávila Durand mantuvo mucho más contacto con Pent que su familia, de la que se alejaba cada vez más. Si bien Dávila y Pent se habían conocido en Iquitos, sus caminos volvieron a cruzarse en Atalaya, en el río Ucayali, en 1955. Pent trabajaba una chacra en el río Ene y le pidió a Dávila que fuera a ayudarlo. Dávila recuerda que Pent había transformado su pródiga memoria de las Escrituras en una voraz avidez por la poesía: "Había enriquecido su vocabulario de poesía y su conversación era siempre con una frase, con un verso."

Pent y Dávila pronto trasladaron su base de operaciones a u llamado Charahuaja sobre el Río Tambo. En el breve cuento d Rumrrill, Charahuaja aparece como un Shangri-la selvático:

Aprendió con facilidad sorprendente las lenguas nativas campa y piro y vestido con una cushma de color rojo achiote y precedido por cinco brujos, fue de pueblo en pueblo predicando el retorno de los

dioses milenarios que tras el arribo de los blancos con sus armas de fuego, su sífilis, su viruela y su gripe, habían dejado el reino de los hombres contaminado por la "peste blanca", para ir a morar en el reino impoluto de Axpikondia.

Convertido en anunciador del retorno de los dioses, en profeta y a veces en casi un semidiós, Penny David habitaba en un pueblo que no figuraba en ninguna carta, en ningún itinerario, en ninguna guía, pero que estaba en la boca y en la memoria de todo el mundo: Charahuaja.[23]

Las actividades verdaderas de Pent en la chacra de Charahuaja, que bautizó "Fronda Alegre", eran más mundanas que lo que sugiere la extravagante historia de Rumrrill. Allí maduró un plan para separar a los inversores norteamericanos de su dinero. Utilizando tácticas de venta fraudulentas, convenció a un texano de nombre Davis para que invirtiera unos U$S 40.000 en la explotación de maderas tropicales. Tanto Javier Dávila como Joseph Pent coinciden en que el motivo de David era el de un Robin Hood contemporáneo: utilizó el dinero del texano para comprar cientos de metros de tela de algodón, cajones de escopetas e innumerables artículos de uso doméstico para distribuir entre los Ashaninka que trabajaban en su tierra. Y construyó una casa de proporciones tan asombrosas que aún sigue siendo una leyenda en el Alto Ucayali.

Al igual que los demás hacendados de la región, Pent se aseguraba la mano de obra ashaninka de dos maneras. Algunos acudían en forma voluntaria, atraídos por las manufacturas que ofrecía a cambio de trabajo. El resto eran niños comprados a los esclavistas ashaninka o a sus padres, quienes los vendían como servidumbre antes que verlos muertos acusados de ser brujos. El intermediario principal de Pent en estas transacciones era un curaca llamado Inganiteri, a quien Javier Dávila describe como "un Jefe de Jefes, un criminal infame, un hombre tuerto, dominado por la personalidad de David." Inganiteri ostentaba un grupo de trescientos seguidores en el apogeo de la prosperidad de Fronda Alegre.

De los Ashaninka adquiridos por Pent, la mayoría parecen haber sido jovencitas, que formaron lo que Javier Dávila describe como un harén. Dávila recuerda una vívida imagen de la romántica vida de Pent en Charahuaja:

David Pent para entonces ya había formado pacientemente su harén de más o menos 28 indiecitas de 12 a 14 años, porque de 15 ya eran viejas y entre sus preferidas estaba una mocosa muy linda de ojos verdes, una campita de ojos verdes, y a todas ellas David Pent solía llevarles por la tarde a bañar en la quebrada que sale hacia el río, en la quebrada Charahuaja que era de aguas cristalinas y ahí él mismo las lavaba, las enjabonaba, luego ya las llevaba a su cuarto, las talqueaba y bueno se entregaba a sus placeres como se entregaban toditos los señores hacendados del río Tambo.

Pero a diferencia de otros hacendados, alega Dávila, Pent quería sinceramente a sus amantes indígenas: "Realmente él las rodeaba de afecto, de cariño, les traía diez mil cosas."

En su novela *La danza inmóvil*, Manuel Scorza describe la vida de Pent en términos tan extravagantes como los de Dávila:

Pent no aceptaba regalos. Compra indiecitas para salvarles la vida. Ellas se enamoran irreparablemente de él. Las esclavas no son esclavas; son esposas . . . Y regresa la esplendidez de las fiestas, la verdadera vida de David Pent; vida de placer, por el placer, para el placer. Cada noche duerme con esposas diferentes. La gran celebración que fue siempre su vida, sólo se interrumpe por súbitos y breves viajes a los Estados Unidos. Cada retorno implica más dinero; capitales de nuevos inversionistas convencidos por él en Boston, Chicago, en Cleveland, de las fabulosas posibilidades de la "Amazonian Wood."[24]

Resultaría sencillo dejar de lado estas descripciones como fantasías masculinas pobladas de exóticas adolescentes núbiles. No escasea la hipérbole en este caso, aunque las historias de excesos sexuales entre los hacendados locales son demasiado contundentes como para descartarlas de inmediato. El Tambo y el Alto Ucayali apenas habían cambiado desde 1900, cuando Pedro Portillo observó que "allí no hai leyes, no hai autoridades . . . El más fuerte, el que tiene más rifles, es el dueño de la justicia."[25] De modo que Pent pudo muy bien haber establecido, al menos por un tiempo, su propia utopía amorosa en Charahuaja.

Su sueño de utopía trascendió lo meramente erótico. Al igual que los franciscanos que lo precedieron en el Tambo, el objetivo que Pent expresaba a menudo era el de librar a los Ashaninka de la pobreza y la ignorancia, perpetuadas por la regla draconiana de los hacendados mestizos.[26] Utilizando la divisa dura suministrada por sus financiadores norteamericanos, fue pródigo en proporcionar artículos comerciales para sus seguidores ashaninka, al punto que los indígenas comenzaron a migrar a Fronda Alegre desde otras chacras con hacendados más mezquinos. Javier Dávila recuerda el problema que esto originó:

Los curacas huían de otras haciendas y venían a buscar a este patrón que era generoso en los pagos, porque por entonces los indios recibían dos o tres cortes de tocuyo, 3 o 4 ollas, una hacha, un machete, y eso tenía que ser pagado con un año de trabajo. David Pent rompió eso. Esto originó uno de los grandes traumas en la forma de trabajo que realizaban por entonces los hacendados, porque en primer lugar, todas las camperías huyeron en busca de Pent. Otros utilizaron la fuerza para impedir esta fuga, pero condenaron a David Pent y a quienes trabajamos con él a la muerte. Entonces, en ese período nosotros andábamos siempre armados . . . como si viviéramos en el Far West.

Luego de casi tres décadas, los recuerdos ashaninka de Pent y su utopía han adquirido una nueva forma a partir del discurso de la afirmación étnica. Miguel Saviri, un líder indígena de la zona del río Tambo, recuerda a Fronda Alegre como una pesadilla de explotación:

Bueno, yo conozco un poco de la historia de David Pent. Él hacía trabajar a la gente, a los nativos. Él compraba paisanos, nativos, y los hacían trabajar. Hombres, mujeres . . . él los compraba y los hacía trabajar en su chacra, haciendo su casa, arreglando. Los pagaba con pequeñeces: vestidos, casitas. Era una explotación muy grande.

¿Bueno, tú sabes, tú ya conoces cómo eran nuestros abuelos, no? Tú has hablado ya con ellos. Así era, ¿no? Cuando uno moría buscaban quién ha sido el brujo que lo mató, buscaban hasta que encontraban quién fue: niño o niña, más que todo las niñas. Entonces

las agarraban y los llevaban para cambiar por algo. Antes las mataban, pero después las cambiaban por tocuyo, ollas, machetes, escopetas. Bueno, Pent compraba niños y niñas, más que todo niñas. Cuando crecían, las hacía sus esposas. ¡Bastantes tenía![27]

Miguel y su hermano fueron vendidos a Pent por un curaca llamado Severo Quinchoquer:

Yo y otros nos quisimos escapar pero la gente de Severo nos perseguía y nos agarró, nos golpearon duro. Uno de mis hermanos murió allí, por los golpes. ¡Era esclavitud![28]

A pesar de la visión sombría que Miguel Saviri tenía de Pent, el recuerdo, después de todo, de alguien que fue comprado y vendido de niño, parece probable que al menos algunos ashaninka vieran en el carismático gringo cualidades de los *amachénga* o *tasórentsi*, espíritus benévolos asociados con la prosperidad. Todo el que visitaba Fronda Alegre, ya fuera indígena o mestizo, quedaba admirado por la cantidad de mercadería almacenada en sus depósitos. Al mismo tiempo, el curaca local, Inganiteri, utilizaba la riqueza y el estatus cuasi mítico de Pent para aumentar su propia influencia en la región.

Hacia 1960, empezaron a circular rumores escalofriantes sobre David Pent en Pucallpa, en especial entre los misioneros norteamericanos en la base del ILV en Yarinacocha. Se decía que era un esclavista; se había establecido como el "propietario" del Río Tambo y controlaba todo el tráfico fluvial que pasaba por su casa; había comenzado a importar carabinas y armas automáticas para armar a los Ashaninka; estaba suministrándoles uniformes militares. Estas historias lo fueron introduciendo gradualmente en el espacio de la leyenda amazónica.

Los ominosos relatos no lograron hacer nada para mejorar las relaciones de Pent con otros hacendados a lo largo del Tambo. Además tuvo que capear las acciones legales iniciadas por los inversionistas estadounidenses. La familia Pent recuerda que el padre de David logró sacarlo del apuro pagándole a una de las furiosas víctimas. David también cultivaba la amistad de políticos en Pucallpa e Iquitos, quienes aparentemente lo ayudaron a eludir el proceso judicial. Entre sus contactos, según Javier Dávila, estaba Fernando Belaunde Terry, por convertirse al

poco tiempo en presidente. Esta participación en la política peruana iba a ser su ruina.



En 1962 David conoció y se casó con una joven de Iquitos, Nélida Rojas, bautizada entre los amigos de David como "Sofía Loren" por su impactante belleza. Al igual que muchas mujeres, fue cautivada por el encanto y la buena apariencia de David. "Pent era desbordante", comenta Javier Dávila, "y apenas conocía una chica la llenaba de poesía, entonces se quedaban prendadas de él."

En 1989, sentada en una habitación con escaso mobiliario, Nélida Rojas de Pent parece perpleja de haberse casado con el romántico norteamericano veintisiete años antes. Resulta difícil ver a Sofía Loren en su abundante figura y en los torpes intentos por encontrar las palabras adecuadas para describir lo que ocurrió hace tanto tiempo. "Nos casamos un sábado, 5 de Mayo. Yo tenía 19 años. Nos despertamos al día siguiente, el día domingo en la mañana, y le agarraron. La Policía de Investigación le agarraron. Dijeron que era comunista."[29] Después de un casamiento que duró menos de veinticuatro horas, Nélida Rojas jamás volvió a ver a David Pent.

La novela de Scorza y los relatos orales de parientes y amigos sostienen que, cuando Nélida conoció a David, era la prometida de un oficial de la policía. Nélida Rojas niega que un pretendiente desairado haya estado involucrado en la persecución de Pent, aunque el folclore de la región ha elevado el conflicto entre el gringo bien parecido y el furibundo policía a la categoría de una cuestión de honor al estilo latino. David había invertido dinero para que su socio comercial, Mario Godeau Muñoz, pudiera postularse como candidato a diputado para el izquierdista Frente de Liberación Nacional (FLN). Como extranjero, Pent estaba inhabilitado de participar en política y el descubrimiento de que había pagado la inscripción oficial de Godeau como candidato sirvió de pretexto para su arresto. Deborah Hudson oyó que el policía y sus amigos habían agredido a Pent de un modo salvaje, cuando él y Nélida salían del municipio luego de su matrimonio civil; la novela de Scorza convierte la disputa en una pelea mortal.

Aunque la policía no hubiera intervenido, el extraño imperio de Pent en Charahuaja estaba derrumbándose. "La situación en el Tambo fue creando un clima de adversidad", dice Javier Dávila.

En Atalaya, el pueblo mismo comenzó a hostilizarlo y a marginarlo. Un pueblo que estaba formado por todas las familias que tenían que ver con las haciendas de una y otra manera, la Iglesia Católica incluso, lo marginaba y lo rechazaba por su condición de evangelista. Entonces, esto fue creando un clima de violencia en todos.

Después de su arresto, Pent permaneció incomunicado por varios días y luego fue deportado sin más ni más a los Estados Unidos. Su esposa, su considerable propiedad, el espacio utópico de Fronda Alegre, todo quedó atrás.



El paradero de Pent después de su deportación sigue siendo un misterio. Parece haber urdido un plan –uno que finalmente se convirtió en una obsesión- para regresar a Charahuaja y vengarse de los que lo habían destruido. En 1963, Pent reapareció en Los Angeles, donde se publicó un informe sobre él en el número del 30 de septiembre de *The Militant*, un periódico del Partido Socialista Obrero. El artículo describe las actividades revolucionarias de un "elegante joven estadounidense" que viajaba bajo el alias de McDonald:

McDonald trabajó con los Campa y habla su dialecto y peleó a su lado en una revuelta en contra de los hacendados. La zona de donde proviene McDonald está justo del otro lado de las montañas en el Valle de la Concepción donde Hugo Blanco organizó sindicatos de campesinos, motivo por el cual se encuentra ahora en prisión, condenado a muerte.

No resulta claro si el vínculo implícito entre Pent y Hugo Blanco, el organizador de campesinos trotskista, fue establecido por Pent o su en-

trevistador, aunque como alguien experimentado en buscar la mejor oportunidad, Pent tenía habilidad para decirles a los demás lo que ellos querían escuchar. En la entrevista, Pent prometió regresar a Perú para unirse a la lucha a fin de terminar con la explotación de los pobres urbanos y rurales del Perú: "Cuando vuelva", dijo, "lo primero que voy a hacer es recuperar mi hacienda de manos del ejército y repartirla entre los campesinos."[30]

Si bien habían pasado veinticinco años desde la publicación de la entrevista en *The Militant*, la autora del artículo, Della Rossa, conserva vívidos recuerdos de ese romántico revolucionario y de su solitaria lucha en contra de la clase gobernante peruana. "Pent se presentó por primera vez a Oscar Coover en la sede de Los Angeles del Partido Socialista Obrero. "Quería ayuda para publicitar su causa, la lucha por la reforma agraria en Perú. Parecía sincero, de modo que decidí entrevistarlo."[31]

La conversación de Rossa con Pent se realizó en el departamento de este último en Hollywood, que según ella era un lugar sin pretensiones. Lo recuerda como a alguien "lleno de vitalidad", no tan buen mozo en el sentido clásico como "encantador y vivaz, alguien que necesitaba rodearse de gente." Su sospecha de que pudiera ser un Don Juan surgió al ver ropa interior femenina desparramada en el departamento, que pertenecía, explicó Pent, a su compañera, "alguien que lo ayudaba con su trabajo". Pero también dijo estar casado con una peruana, de la que habló con cierto afecto.

Pent utilizó un seudónimo en la entrevista publicada, aunque Rossa no recuerda que estuviera especialmente preocupado por la vigilancia o el hostigamiento policial. Su conocimiento del marxismo la sorprendió por lo limitado. Se presentó como alguien sinceramente comprometido con la lucha armada pero con nociones un tanto románticas acerca de cómo debería emprenderse. Pent mencionó que planeaba hacer que sus seguidores ashaninka emplearan flechas envenenadas en contra del ejército peruano. Rossa luego eliminó ese comentario del artículo "porque habría sonado demasiado inverosímil" para los lectores trotskistas de *The Militant*. Después de ese único encuentro, Pent aparentemente desapareció de la vista de los miembros del partido, aunque no de la vigilancia del FBI, que seguía los movimientos de Pent alegando que podría contemplar violaciones a la Ley de Neutralidad.[32]

Joseph, el hermano de Pent, cree que David trabajaba en Hollywood de chofer de un actor cinematográfico. La familia Pent también oyó decir que David se había casado con una acaudalada viuda de Nueva Orleans con el fin de sacarle el dinero que necesitaba para regresar a Perú. Durante ese período no tuvo ninguna comunicación directa con su familia. "David nunca se mantuvo en contacto con nosotros", señala Joseph Pent, aunque sí se escribía con Javier Dávila:

Yo ya había sido detenido en Lima comprometido por una carta que Pent me envía desde Estados Unidos para dirigir los movimientos guerrilleros en América Latina con base en Shumahuani, donde hay una gran ganadería que servía de alimento—como me decía en su carta—para los guerrilleros que se iban a desplazar a la región . . . David señala que se vengará de todos aquellos que le traicionaron y le hicieron falsas acusaciones para sacarle del país y menciona generalmente a hacendados del Ucayali. . . Yo entendí en ese momento el fenómeno de Pent. Entendí por la crisis psicológica que él estaba pasando, un proceso de alucinaciones.

En 1963 y 1964, Pent intentó al menos en dos oportunidades regresar a Perú. Nélida, su esposa de un día, recuerda que le avisaron en el trabajo que habían detenido a David en el Aeropuerto Jorge Chávez de Lima cuando trataba de ingresar al país. En esa época, ella tenía un puesto de secretaria en la Policía de Investigaciones (PIP) y un oficial de alto rango le advirtió que se mantuviera alejada de su marido, a quien rápidamente deportaron. Joseph Pent supo que David estuvo en prisión varios meses en Ecuador, al parecer luego de intentar cruzar la frontera hacia Perú en forma clandestina. En junio de 1964, las autoridades peruanas le notificaron al consulado de los Estados Unidos que tenían intenciones de volver a deportar a Pent. Curiosamente, los peruanos indicaron que Pent definitivamente no estaba involucrado en la actividad subversiva.[33] James Haahr, el funcionario político de la embajada al momento de la deportación, no recuerda haber recibido instrucciones sobre el caso Pent, lo que sugiere que fue tratado como un caso puramente consular sin peso político.[34] Cabría haber esperado que el asunto fuera más memorable, dado que en las informaciones iniciales de la prensa sobre el arresto de Pent se lo identificaba como el Dr. Josef Mengele, el criminal

de guerra nazi. Esa equivocación fue seguida de apresurados desmentidos por parte del Ministerio del Interior.[35]

A pesar de esos contratiempos, hacia fines de 1964 o principios de 1965, Pent había logrado ingresar clandestinamente y regresar al Río Tambo. Pero el mundo al que retornó no era la utopía perdida de 1962. Ex empleados habían saqueado su casa en busca de materia prima, que vendieron a colonos en Atalaya y poblaciones vecinas. Sus mujeres ashaninka habían partido. Luego del incidente guerrillero de 1963 en Puerto Maldonado, circulaban rumores generalizados de subversión en el Departamento de Junín. Donde más había cambiado la situación era en la Guardia Civil local, que estaba en alerta total sobre señales de subversión provenientes del exterior.

Pent ingresó a ese mundo transfigurado sin ocultar su deseo de venganza y su romántico plan de liberar a los Ashaninka de sus opresores. Y tenía antecedentes: conexiones políticas con la izquierda, un prontuario de deportaciones. Se sabía que había acumulado armas para distribuirlas entre los indígenas. Javier Dávila sostiene que quizá dicho armamento comprendiera un centenar de primitivas escopetas de carga frontal y un puñado de retrocargas y pistolas. La alquimia de los rumores muy pronto las transformó en armas automáticas.

Una vez que los Ashaninka se unieron a los guerrilleros del MIR en Cubantía, Pent se convirtió en una amenaza de primer orden. Era gringo, imbuido en la imaginación popular de un ascendiente natural sobre los indígenas. Con eso podría gestar una revuelta masiva de salvajes, dado que, según palabras que Manuel Scorza le atribuye al Pent de la ficción, "¡diez mil flecheros se hubieran alzado con nosotros!"[36]

De allí que las noticias, aparecidas en julio y agosto de 1965, vincularan a David Pent con una insurgencia marxista sobre la que probablemente poco supiera. Luego de un revuelo inicial de historias en los periódicos, Pent desapareció de las informaciones de la prensa hasta comienzos de diciembre, cuando hubo una serie de artículos contradictorios en los periódicos de Lima y Huancayo. El 1° de diciembre, *La Crónica* afirmó que "Livingstone", quien dirigía las actividades guerrilleras en todo Perú, estaba siendo buscado por el FBI y las autoridades peruanas:

Livingston, que conoce ampliamente la región sudoriental de los Andes, ha ingresado clandestinamente al país.... David Livington estuvo anteriormente vinculado con un gigantesco contrabando de armas que entraban al país por Desaguadero, procedentes de Bolivia. También se le vinculó con el ingreso ilegal de armas por la frontera con Brasil, aunque ello no quedó plenamente establecido. Se le sindica a Livingston como el extremista que ha logrado hacer ingresar al Perú la mayor cantidad de armas de manufactura checoeslovaca . . .

Apenas dos días después, el mismo periódico involucraba a Pent en el contrabando de armas en la costa del Pacífico, con la ayuda de submarinos extranjeros de origen desconocido:

En este juego, también se dice que estarían implicados algunos hacendados, entre ellos el norteamericano Livigston [sic], de quien dicen que alienta a las guerrillas en la Selva.

Luego de colocar a Pent en la costa peruana para sus encuentros con agentes extranjeros, la edición del 4 de diciembre de *La Prensa* lo devolvió a la selva, donde unidades de Rangers "persiguen a guerrilleros fugitivos, entre los que estarán Lobatón Miller [*sic*] y el comunista estadounidense David Livingstone Penn [*sic*]." En un artículo del *Correo* de Huancayo del 3 de diciembre se menciona que entre los guerrilleros sobrevivientes de la Túpac Amaru figura "un norteamericano no identificado". La contradicción más asombrosa apareció un día más tarde en *El Comercio*:

En la policía de la División de Seguridad del Estado y de Extranjería, informaron anoche a los periodistas que no se está buscando en el país al comunista norteamericano David Livingston Pen [sic], por la simple razón de que este se encuentra actualmente trabajando como mozo de la ciudad de Nueva York.

Para el 5 de enero de 1966, Pent había evidentemente abandonado Manhattan para estar en Satipo: *La Prensa* afirmaba que "Livingstone" había sido capturado junto con Lobatón por la 43ª Brigada de Infantería,

aunque no brindaba más detalles. El *New York Times* publicó la misma información bajo el titular "Norteamericano Convertido en Bandido en Perú":

David Penn Livingstone [sic], hijo de un misionero protestante norteamericano e identificado como líder guerrillero en Perú Central, fue capturado... Livingstone, conocido por los indígenas de la zona, fue deportado de Perú en 1962 pero había regresado clandestinamente.[37]

La Tribuna del 7 de enero señaló que "respecto de la captura del norteamericano David Livingstone a quien desde hace algún tiempo se viene señalando como un peligroso agitador al servicio del comunismo, no hay nada oficial." En la misma noticia se elevaba a Pent al rango de un "industrial norteamericano" expulsado del país en repetidas oportunidades.

Aquí se pierde el rastro de Pent, tanto en los medios peruanos como para los miembros de su familia. Su nombre no figura en ninguno de los comunicados oficiales del ejército durante la contrainsurgencia, aunque circulaban rumores de que los Rangers lo habían matado. El David Pent de la novela de Scorza muere víctima del amor y los celos: el amor de una mujer de Iquitos que huye con él; los celos del oficial de policía engañado con el apuesto gringo. "La verdad, señor escritor, doctor, es lo peor que hice en mis treinta años de servicio", confiesa uno de los policías que ultima a Pent en la obra de Scorza, "fue pulverizar la cara, pulverizarle el cuerpo, convertir en lástima a ese gringo que era, se lo juro, y aunque usted me acuse de rosquete, era la mismísima porcelana de Dios."[38]

Javier Dávila probablemente haya sido el último de los amigos de Pent en verlo con vida:

Entonces la policía manda una comisión y capturan a Pent, lo traen a Pucallpa, yo voy a visitarlo, estaba en esos momentos afeitándose y había hecho traer un peluquero y estaba con ese rostro que tenía, rosado, hermoso y nos dimos el abrazo que siempre nos habíamos dado y me pide que le diga a Mario Godeau que venda el

deslizador, que ese dinero lo mande a Lima para que él pueda comprar un pasaje, cuando se produzca la expulsión que el gobierno peruano debe hacerle, que se producía esa noche . . . y esa expulsión del país jamás se realizó porque cuatro o cinco meses después, cuando las guerrillas en Chaupimayo, aparece una noticia en la prensa que yo leí, de que el guerrillero norteamericano David Pent estaba entre los muertos. Años después descubrí por informaciones de que eso jamás sucedió. Simplemente a él lo lanzaron desde un avión porque lo consideraban un tipo peligroso para el estado peruano.

Joseph Pent también tuvo noticias de un final violento. El hermano de un amigo de la familia aseguró haber visto registros militares secretos que probaban que David había sido arrojado desde un helicóptero en algún sitio de la selva. Mientras lo lanzaban del avión, los soldados le gritaron: "Si tanto quieres a los Campas, acá los tienes." Sin embargo, algunos miembros de su familia también recuerdan vagamente haber recibido mensajes telefónicos de David meses después de la campaña antiguerrillera. Deborah, la hermana de Pent, cree que David pudo haberse dedicado a buscar oro o diamantes en algún punto de Sudamérica. Un tío dijo haber observado una entrevista que le hicieron a David en la *NBC News* hacia fines de la década del 60.[39]

En los recuerdos familiares de esos aislados contactos se percibe una inquietante vaguedad, bastante inusual en quienes estarían decididos a probar la desaparición de un hermano. Los años, naturalmente, han borroneado el recuerdo de detalles específicos y mitigado el impacto de la pérdida familiar. Pero con la elección que hizo David Pent de una vida tan diferente de la de sus hermanos, la conclusión ineludible es que, para ellos y en un sentido profundo, él había muerto mucho antes de desvanecerse del Río Tambo. Deborah Hudson, una mujer devota y reflexiva, ve la violencia que rodeaba la vida de David y su desaparición como el resultado de su fracaso en llegar a un acuerdo con Dios:

Una persona puede tener conocimiento de Dios pero no conocerlo personalmente. Si uno no conoce a nuestro Señor y Salvador Jesucristo personalmente, es fácil que Satanás tome el control. O se es de Cristo o de Satanás, de uno o del otro. Dave tenía esa amargura

en el corazón sobre nuestra familia, y esa amargura le dio pie a Satanás. Una persona que ha conocido a Dios, que ha sido criada en un hogar cristiano, puede caer más profundamente en el pecado que uno que no lo haya sido. Mi hermano debería haberse dejado sanar por las escrituras.



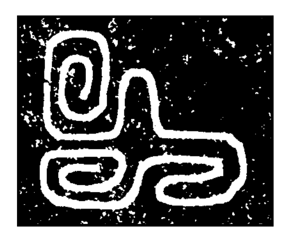
Existe otra opinión. Uno de los personajes en la novela de Scorza insiste en que las acciones de Pent deberían verse como heroicas y no como pecaminosas ni satisfaciendo sus propios deseos. En lugar de un gringo malvado, "explotador y abusivo al extremo de la caricatura", Pent "aparecía como el norteamericano que en vez de explotación lleva la civilización a la selva."[40] Era, en otras palabras, un amachénga –un espíritu benévolo- en lugar de un siniestro pishtaco.

Sin la propia voz de David Pent como guía, sólo podemos adivinar sus motivos. Uno percibe en la historia de Pent las contradicciones de su crianza. Rechazó el espíritu de fundamentalismo del hogar paterno por una vida sin límites: los de un hombre blanco desconectado de la sociedad blanca, un cristiano escondido de la mirada de Dios. Incluso cuando Pent contribuía con la esclavitud de los Ashaninka, parece haberse enfurecido con los abusos que los hacendados del Río Tambo cometían con ellos.[41] De ahí que se viera atraído por la idea de reorientar el capital de riesgo norteamericano –la expresión más acabada de las fuerzas que despojarían la tierra y a sus habitantes de sus recursos- para enriquecer a los indígenas y derrotar a los hacendados. Pero en algún punto, Pent se perdió en la maraña de sus propios delirios, pues con flechas y dardos envenenados no se puede derrotar a las carabinas ni al napalm. Su obsesión por regresar a lo que para él era el espacio utópico de Fronda Alegre lo encegueció frente a la creciente lucha de otros mitos –el sueño mesiánico del comunismo y el contradiscurso del anticomunismo- que surgían amenazantes en el horizonte.

Si Pent permanece silencioso, las historias contradictorias sobre su persona hablan con elocuencia de las afirmaciones colectivas de su época. Los periodistas y novelistas peruanos supusieron que Pent poseía un ascendiente natural sobre los indígenas y mestizos del Tambo. Este as-

cendiente varió de lo político, a lo económico, intelectual o sexual; fue el destino del gringo, dicen esas narraciones, dominar las masas menos civilizadas a través de la fuerza del intelecto o la pasión. Este dominio cobró diversas formas, siniestras o heroicas –mejor dicho, era una oscilación entre ambas en un planetario de conquista amazónica-, aunque siempre más allá de la realidad, tal como los *amachénga* y los *pishtaco* están más allá de la realidad. De ahí la persistencia de historias discordantes sobre el final de Pent: muerto por sus creencias marxistas en manos de las fuerzas de la contrainsurgencia o ultimado, con igual brutalidad, en un crimen pasional. Lo que jamás se sabrá es hasta qué punto David Pent compartió y fue víctima de estas fantasías de dominación.

OCHO



Muerte de una crónica anunciada

En 1984, Eduardo Fernández entrevistó a Luis Shintori hasta altas horas de la noche. Reservado, de contextura delgada, Shintori es uno de los líderes ashaninka más enérgicos de las inmediaciones de Cubantía. Su reputación como líder proviene en parte de su experiencia fuera del mundo de comunidades ashaninka, y en parte por su manifiesta disposición a matar.

Eduardo, Shintori y un grupo de parientes y amigos de Shintori habían estado bebiendo masato por horas mientras Shintori recordaba la historia de su vida. La atmósfera de la reunión era jovial hasta que Eduardo le preguntó a Shintori sobre los acontecimientos de 1965. De pronto cesó toda conversación, hasta que la esposa de Shintori espetó: "¡Cuéntale ahora cómo te engañaron los guerrilleros!" Comenzó a percibirse un inconfundible nerviosismo. Los demás presentes, casi unos treinta, se empezaron a gritar con furia. Los hombres tomaron sus arcos y flechas. El ashaninka que había acompañado a Eduardo hasta la casa de Shintori empalideció y luego sugirió en voz baja que era hora de irse. Para regresar al lugar donde pasarían la noche, ambos debían cruzar un río haciendo equilibrio por un tronco húmedo y resbaloso en la más

absoluta oscuridad. Una vez a salvo del otro lado, el guía de Eduardo le recordó que Shintori era un *ovayeri*, un asesino. Tuvieron suerte de haberse ido antes de que detonara la violencia en el grupo. Veinticinco años después de la lucha guerrillera, los ánimos seguían exaltándose entre los ashaninka que permanecieron con la Túpac Amaru y los que colaboraron con la campaña de contrainsurgencia del gobierno.

A medida que las unidades del ejército peruano rodeaban y luego incursionaban en los valles de los ríos Ene y Pangoa a fines de agosto de 1965, los militares intentaron incorporar guías ashaninka –expertos en el desafiante terreno selvático de la región- a la campaña contra la Túpac Amaru. En su descripción del plan de contrainsurgencia, el General Artola afirma que los oficiales de inteligencia del ejército convocaron una reunión de curacas ashaninka, durante la cual los indígenas prometieron colaborar con las fuerzas armadas.[1] No pudimos verificar esta afirmación. No obstante, no cabe duda de que, cuando la ayuda no era voluntaria, el ejército trataba de obtenerla a través de amenazas. Al poco tiempo de haberse militarizado la región, algunos ashaninka empezaron a ayudar al ejército identificando comunidades donde los guerrilleros se habían refugiado y suministrando los nombres de los colaboradores de la Túpac Amaru. Esta fragmentación del apoyo se debió en parte a las contradictorias respuestas ashaninka a la revelación chamánica.

En el mundo desarrollado, el interés popular por el chamanismo ha crecido enormemente en la última década. Con este crecimiento sobrevino una sentimentalización del lugar que ocupa el chamán en la vida de los pueblos indígenas.[2] Si bien es cierto que los chamanes son a menudo ancianos respetados que emplean un estilo tradicional para dar significado a los sucesos actuales, también son seres políticos. Su vocación los fuerza a inmiscuirse en cuestiones explosivas -vida y muerte, lealtad pública y traición secreta- que los proyectan a la arena del poder.

Entre los Ashaninka, al igual que con muchos otros pueblos amazónicos, los chamanes no viven dentro de la sociedad en general sino dentro de un segmento particular de ésta. Su autoridad es espiritual pero cobra forma a través de una red de parientes, amigos, seguidores, pacientes y –en sus límites exteriores- de enemigos y detractores.[3] De modo que hay límites en cuanto a la receptividad de la gente a los pronunciamientos de un chamán, sin importar en qué medida los hechos tiendan inicialmente a confirmar sus revelaciones. Los chamanes siem-

pre tienen enemigos, ya sea por sus propias acciones o por las de sus parientes cercanos. Los chamanes reciben poder a través de la política pero también se ven limitados por esta.

El chamán Ernesto Andrés había seguido un secular sistema de emplear la revelación para darle un sentido culturalmente adecuado a un acontecimiento inusual, en este caso la repentina aparición de Guillermo Lobatón y su promesa de terminar con los abusos que los Ashaninka habían soportado por tanto tiempo. Ernesto, en cierto sentido, se había apropiado de los guerrilleros y no al revés. Reconocía el poder que tenían, le daba buena acogida y lo ponía al servicio de cuestiones significativas para su pueblo. Su visión específica estaba moldeada por el esquema latente de milenarismo ashaninka que se manifestó ya a principios de la década de 1740, desde el apoyo a Juan Santos Atahualpa a los movimientos gestados por Carlos Fitzcarrald y Ferdinand Stahl: un extranjero con un lenguaje de cambio social radical es identificado por los Ashaninka como el Hijo del Sol, con poder para revertir la injusticia que los indígenas enfrentan a diario en sus vidas.

Las narraciones ashaninka sobre figuras mesiánicas indican que alguien siempre duda del salvador. Edilberto Shirinti recuerda que un chamán llamado Pichári, a quien algunos consideraban como un espíritu poderoso, afirmaba ser capaz de hacer bajar a los muertos en una torre especial de su casa. Pero un hombre llamado Agustín tenía sus dudas:

> *Una noche Pichári dijo que iba a venir una mujer que había muerto, subió al último piso, de pronto se empezó a mover la casa ¡y baja la mujer! Bien adornada, con plumas por el pecho, porque en esos tiempos se usaba la cushma desde las tetas para abajo, no se usaba como ahora que se ponen la cushma tejida de hombre al revés, cubriendo las tetas.*
>
> *¡Bajó y habló la mujer! ¡Pucha! Agustín pensaba: "Cómo puede ser. ¡Vamos a ver si es cierto!"*
>
> *¡La agarraron ahí! ¡Pum! Entre los dos lo tumbaron y le sacaron la ropa, y era pues Pichari!*[4]

Un escepticismo similar hubo en la década de 1950 durante el movimiento asociado con el misionero extranjero que los indígenas recuer-

dan como "Werner Bulner". Marta, una nomatsiguenga, comenta que sus parientes se habían ido a la misión de Bulner en el Río Ene porque pensaban que era *Itomi Pavá.* Ahora cree que era un falso profeta:

Mentira, mentira. ¡No era Hijo del Sol! Creíamos que era Itomi Pavá. No, ¡mentira!... Todos los que vienen nos engañan, nos mienten: "Qué van a ayudarnos a nosotros... ¡No van a venir a ayudarnos, van a venir a abusar de nosotros!"[5]

Luis Shintori era uno de los que había seguido a Bulner a la nueva misión. Recuerda que empezaron a dudar de Bulner cuando los reprendió por beber masato. "A los paisanos siempre le gusta su costumbre", observa Shintori. "¿Para qué van a dejar su costumbre? Ahí es que el gringo se ha calentado. Pero ya no quisieron que se quede."[6]

Pensando en este y otros casos de falsos chamanes y mesías, Edilberto Shirinti concluye: "Siempre hay algunos que no creen."

Manuel Ashivánti era uno de los que dudaron de la visión de Ernesto Andrés en 1965, aunque había decidido esperar su oportunidad y ver si los hechos confirmarían la afirmación del chamán. Cuando los guerrilleros no lograron defender las poblaciones ashaninka de la represión del ejército, sus dudas aumentaron; no dudas respecto de la realidad de *Itomi Pavá* sino de la veracidad de Ernesto y de su profecía.

En parte, Ernesto fue víctima del saber popular que le dio sentido a su revelación. Aquellos que creían en *Itomi Pavá* esperaban que un espíritu benévolo transformaría su mundo con una rápida cruzada. A medida que la lucha se prolongaba tediosamente, su fe empezó a flaquear.

Hacia fines de septiembre, las patrullas de Rangers y otras fuerzas de contrainsurgencia se habían intensificado al punto que los pueblos de Boca Kiatari, Cubantía, Anapati y otros caseríos en el valle del Sonomoro eran abandonados al menos esporádicamente por sus habitantes para evitar la persecución. Se ocultaban en la selva, tratando de arreglárselas lo mejor posible. Pedro Kintaro observaba desde su escondite mientras los Rangers quemaban su pueblo y se llevaban todo el ganado que podían atrapar. Detenían indígenas; algunos jamás volverían a ver a sus parientes. Kintaro recuerda:

Mira, nosotros estábamos solos, nuestro pueblo quemado, las chacras abandonadas, nada para comer. Nuestros hijos se enfermaban de andar mojados por el monte. Nuestra mujer reclamaba, "Por qué te has dejado engañar? ¿Ahora cómo vamos a vivir?" Todo lo que había dicho el sheripiari [chamán], que los guerrilleros nos iban a defender, que iban a terminar con los explotadores- ¡nada! ¡Peor estábamos!... ¿A dónde íbamos a ir?

También existían motivos personales para esa ambivalencia sobre los miembros de la Túpac Amaru. Algunos sostienen que Froilán Herrera le estaba haciendo insinuaciones amorosas a una hija del curaca Alberto Yorini, una falta de corrección que no podría haber sucedido en un momento más delicado en las relaciones entre los indígenas y el MIR. Yorini empezó a distanciarse de la causa guerrillera y finalmente pasó a ser un importante intermediario entre el ejército y los Ashaninka pro MIR.

Los guerrilleros sospecharon que el pronto arribo de patrullas de Rangers a algunos de sus campamentos sólo podía obedecer al hecho de que habían sido traicionados por un indígena. Elías Murillo recuerda que un ashaninka pidió permiso para ir al Cerro de la Sal para juntar mineral, que los guerrilleros necesitaban con urgencia. Piensa que ese viaje fue un pretexto para informar a las autoridades sobre la ubicación de la Túpac Amaru: "Ese es el que había traído al ejército a nuestro campamento. Pero lo ejecutaron cuando estabamos en la cárcel, los mismos compañeros." Quizá en base a los rumores sobre fisuras en el apoyo ashaninka a los guerrilleros, el *Correo* de Huancayo informó a fines de septiembre que los indígenas y revolucionarios se estaban alistando para una pelea. "200 Indios mandados por el cacique José Alberto Pirichico declaran su propia guerra... Desde Gran Pajonal, con flechas envenenadas, machetes y viejas carabinas los campas avanzan sobre los guerrilleros," señalaban los titulares. El artículo afirmaba que los guerrilleros ejecutaron a cuatro indígenas por traicionar a la Túpac Amaru, lo que luego originó represalias por parte de doscientos "feroces Choviaro" del Gran Pajonal. El autor anónimo del artículo luego dio rienda suelta a su talento para describir la dramática contienda:

Los guerrilleros, extenuados con las ropas raídas, hambrientos, se repliegan con sus metralletas al cinto. Nuevos enfrentamientos se

prevén y se teme que la lucha será fiera y desigual. Los primitivas pero certeras flechas silbarán en la maraña de la selva. Y las metralletas con su sinfonía de muerte cruzarán, retumbarán en la quietud del Infierno Verde.[7]

Cuando los periodistas le preguntaban acerca de estos acontecimientos, Hércules Marthans, Inspector General de la Policía de Investigaciones, simplemente contestaba: "No sé nada al respecto."



Para agosto, el congreso peruano estaba considerando la rebelión con la suficiente seriedad como para aprobar una legislación que establecía como delito sujeto a la pena de muerte "traicionar la madre patria y tomar las armas en nombre de potencias extranjeras." Al mismo tiempo, el gobierno emitió una serie especial de bonos de guerra para apoyar la campaña de contrainsurgencia "en defensa de la soberanía nacional". Uno de los primeros en hacer una contribución patriótica para la lucha contra la subversión fue Pedro Beltrán, director del periódico limeño *La Prensa,* quien compró bonos por un valor de un millón de soles.[8] La administración de Belaunde estaba en ese momento luchando contra una feroz crítica conservadora dentro del congreso. Acusaban al Partido de Acción Popular, fundado por el presidente, de amparar a comunistas y no actuar en forma decisiva en contra de los guerrilleros.

Entretanto, el perfil público del MIR había alcanzado su mejor momento. En un sagaz análisis de la lucha guerrillera escrito en 1966, el encargado de negocios de la embajada norteamericana, Ernest Siracusa, observó que para mediados de septiembre de 1965 el MIR había "cosechado bastante publicidad y el subsiguiente prestigio tanto en Perú como en el exterior; había logrado inicialmente crear una atmósfera de inseguridad e inquietud en todo el país; y... permitido a la izquierda en Perú ganarse la solidaridad de algunos intelectuales al alegar que el gobierno los reprimía."[9] Entre esos intelectuales figuraba el así llamado "Grupo París", un círculo de expatriados peruanos que manifestaron aprobar la rebelión del MIR en una carta publicada en la revista *Caretas*. Su comunicado finalizaba con un ofrecimiento de "apoyo moral a los hombres

que ahora entregan sus vidas para que todos los peruanos puedan tener una vida mejor."[10] Un importante miembro del Grupo París, el escritor Mario Vargas Llosa, le confesó en una carta a su amigo Francisco Moncloa que "tengo mala conciencia de estar viviendo ahora fuera del Perú. Quisiera estar allá y ayudar en alguna forma."[11]

Una vez que el gobierno reconoció que estaba frente a una verdadera amenaza guerrillera, trazó planes para atacar los otros frentes que el MIR decía estar organizando. El más importante estaba en el Departamento de Cusco, donde Luis De la Puente y una fuerza de quizá cuarenta guerrilleros esperaban dirigir un levantamiento en el Valle de la Concepción a partir de la "zona de seguridad" del MIR en Mesa Pelada, un cerro alejado al este de la ciudad de Quillabamba. Los nombres utilizados por los guerrilleros del frente sur sugieren la presencia de corrientes milenaristas dentro de la ideología del MIR. El campamento de Mesa Pelada recibió el nombre de *Illarec ch'aska,* un término quechua que significa "lucero del alba", para simbolizar la aurora de un nuevo día. La columna de De la Puente tomó el nombre de Pachacutec por el gobernante inca que consolidó el estado inca en un imperio. Pachacutec a su vez proviene de la voz quechua *pachacuti,* una ruptura apocalíptica del tiempo que conduce a una nueva era.

Si bien la unidad de De la Puente aún no había emprendido ninguna acción militar, el gobierno temía que un frente guerrillero en La Convención pudiera constituir una grave amenaza por los antecedentes de malestares campesinos en el valle. Un ataque sobre el frente sur del MIR podría también servir para atrapar al mismo De la Puente y así privar al partido de su máximo líder.

El puesto de comando de Mesa Pelada demostró ser el talón de Aquiles del MIR. Los guerrilleros esperaban que las defensas naturales del lugar, así como las minas plantadas alrededor de sus campamentos, convirtieran a Mesa Pelada en un bastión inexpugnable para el ataque del gobierno. A fines de agosto, el ejército lo rodeó con rapidez, cortó el ingreso de suministros y aisló a De la Puente de sus seguidores campesinos. Si el tan imprevisible clima de Cusco lo permitía, los aviones podrían bombardear y ametrallar las posiciones guerrilleras con impunidad porque el área estaba escasamente poblada por civiles. El ejército además empleó morteros de 120 mm para hostigar los campamentos guerrilleros mientras que sus fuerzas cercaban Mesa Pelada. Existen

acusaciones, nunca contestadas por las fuerzas armadas, de que los campesinos que capturó el ejército fueron usados como barreminas humanos, es decir, que se los obligó a caminar por los campos minados por el MIR hasta que algo explotaba.[12]

El peor golpe para los guerrilleros fue la deserción de uno de sus camaradas, Albino Guzmán, quien reveló la ubicación de depósitos secretos de armas y otros sitios clave para la supervivencia de los guerrilleros. En informes periodísticos, Guzmán y otros presuntos guerrilleros repudiaron "la tendencia extremista que los agitadores han empezado a propagar internamente con la ayuda de países comunistas." Incluso el embajador de los Estados Unidos reconoció, en un telegrama enviado a Washington, que el tono de la declaración sugería que las confesiones habían sido armadas por propagandistas del ejército.[13]

Si Lobatón y los demás miembros de la Túpac Amaru lograron recibir noticias sobre la suerte corrida por sus compañeros en otros frentes del MIR, no deben haberse sentido alentados. Las fuentes oficiales del ejército anunciaron que Luis De la Puente había muerto el 23 de octubre o alrededor de esa fecha y que sus hombres habían intentado romper el sitio de Mesa Pelada. El periodista estadounidense Norman Gall, que entrevistó a campesinos cerca de Mesa Pelada unos días después de la muerte de De la Puente, informó que el líder del MIR había sido capturado por soldados mientras tomaba leche condensada en una carpa. Antes de ser conducido bajo custodia, escribió Gall, De la Puente "sólo pidió que lo dejaran terminar la leche." Al día siguiente, el gobierno notificó que De la Puente había muerto en combate.[14] En documentos difundidos por el Departamento de Estado se sugiere que De la Puente pereció en circunstancias diferentes de las mencionadas por Norman Gall o por el ejército. El 30 de octubre, un informante anónimo entrevistado por V. P. Randolph III, el segundo secretario de la embajada de los Estados Unidos, se refirió con detalle a la muerte de De la Puente:

[Nombre censurado] dijo que De la Puente y Rubén Tupayachi (conocido comunista quechua e hijo de un comunista) en realidad habían sido capturados por el ejército y conducidos a Quillabamba alrededor del 8 de octubre, fuertemente custodiados y con bolsas en la cabeza para no revelar su identidad. Al poco tiempo, el Ministro de Gobierno Alva Orlandini, el Ministro de Guerra Arbulú y el

Comandante en Jefe del Ejército General Doig se trasladaron a Quillabamba para interrogar a De la Puente. Luego de obtener lo que pudieron, De la Puente, Tupayachi y otros dos guerrilleros capturados... fueron llevados al monte y convenientemente eliminados.[15]

El frente norte del MIR, al mando de Gonzalo Fernández Gasco, nunca entró en acción. El ejército rastrilló el interior del Departamento de Piura durante semanas, comenzando en octubre, y aunque las patrullas lograron capturar a varios guerrilleros, Fernández Gasco y la mayoría de sus hombres con perseverancia evitaron entrar en contacto y finalmente pudieron cruzar la frontera hacia la seguridad de Ecuador.

Un acontecimiento inesperado fue la aparición de un cuarto frente en el Departamento de Ayacucho, liderado por Héctor Béjar y miembros del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Luego de prolongadas negociaciones, el ELN y el MIR acordaron a principios de septiembre unir fuerzas en la lucha guerrillera. Si bien Béjar y el ELN "liberaron" una hacienda en la provincia de La Mar con el asesinato de sus propietarios, el ELN nunca significó una grave amenaza militar para el gobierno. El ejército llegó a la conclusión de que las operaciones de limpieza en Ayacucho podían esperar hasta haber terminado con el peligro guerrillero más temible de la Túpac Amaru.



El 1 de octubre, Lobatón y la mayoría de los guerrilleros de la Túpac Amaru se encontraban en la comunidad de Shuenti, sobre el Río Anapati. Unos días antes, dos destacamentos militares, Loma y León, habían comenzado a registrar la zona aguas abajo del Río Anapati desde Puerto Rico; durante este operativo mataron a centinelas ashaninka a cargo del puesto de observación en Alto Sumabeni, Alto Tinkabeni y Shenquiari. Al enterarse de su aproximación, Lobatón, Velando, Herrera y una fuerza mixta de guerrilleros y ashaninka intentaron sin éxito rebasar el flanco de las tropas que avanzaban. El 2 de octubre, comandos del destacamento León atacaron Shuenti. El enfrentamiento fue desastroso para los rebeldes. El número de bajas varía pero oficialmente el ejército ultimó a

once guerrilleros y capturó a diecisiete. Los comandos sufrieron tres bajas.[16] Dado que la documentación disponible sólo menciona a dos de los guerrilleros caídos, Máximo Lazo Orrego y el "feroz campa Priori", es probable que muchos de los demás muertos y heridos hayan sido Ashaninka. (En los comunicados oficiales rara vez se consideraba que valía la pena identificar a los indígenas muertos.) La revista *Caretas* declaró que los únicos alimentos que el ejército halló en el campamento guerrillero fueron unas habas y unas cajas de gelatina.[17]

Durante el resto de octubre la Túpac Amaru logró evitar choques frontales con el ejército. Los guerrilleros fueron retirándose lentamente hacia el norte desde Shuenti al Río Perené. Alfredo Atiri, entonces un joven en una escuela de la misión que de casualidad estaba visitando a su familia, fue testigo del arribo de los guerrilleros a su pueblo:

Venían de Anapati, Cachingarani. Por ese camino venían. Un día llegaron aquí, a Sonomoro. Ahí lo conocí yo a Jaime Martínez. ¡Joven era! A un arequipeño, un tal Mamani, a Lobatón no les conocí . . . "Hermanos," les dice. "¿Cual es tu propósito?" Nosotros estamos masateando, como era la luna llena nosotros hacíamos nuestra fiesta, como es nuestra costumbre, ¿no? . . . Ellos se acercaron, al verlos yo supe quiénes eran. Sí, yo me di cuenta. Jaime Martínez se adelantó y me dijo, "Como está, hermano?" Bueno, como me saludó bien, les recibimos. Después yo les pregunté, "¿Por qué vienen aquí? ¿Qué es su voluntad? ¿Acaso ustedes son Guardia Civil?"

"No, nosotros no somos Guardia Civil. Nosotros estamos aquí para protegerles de los que se abusan. De los acaparadores de café, de los comerciantes que te engañan. De los que te explotan a ti y a tu pueblo." . . .

Verdad, yo no entendía mucho lo que hablaban. Mi papá tampoco. Decían palabras que nosotros no habíamos escuchado nunca.

Al día siguiente se fueron. Un día y una noche nomás estuvieron con nosotros. Ellos tenían mucha desconfianza.[18]

Tenían motivos para desconfiar pues el ejército les pisaba los talones. Varios días después de la partida de los guerrilleros, una unidad de Rangers atacó el pueblo de Atiri y torturó a un muchacho hasta que

divulgó los nombres de aquellos que habían estado hablando con los guerrilleros durante su visita. Alfredo y su padre Antonio figuraban entre la media docena de hombres arrestados por colaborar con los subversivos:

Nosotros no sabíamos por qué nos habían capturado. No entendíamos. No ves que todo era grito, amenaza. Nos ponían el fusil en la cabeza. Después se reían . . . Nuestra costumbre es cuando llega gente uno invita yuca, masato, si hay pescado, carne, le das. Todo lo que hay en tu casa le das. Si el visitante llega bien, si saluda, tú lo atiendes bien! Él después va a hacer lo mismo. Así es nuestra costumbre. Por eso los atendimos bien a los guerrilleros. ¡Por eso nos llevaban presos [los Rangers]!

Pero también Alfredo recuerda que su padre creía en la visión que tenía Ernesto de los guerrilleros como espíritus benévolos. La participación de Antonio Atiri en la Túpac Amaru fue más allá de la hospitalidad, aunque no queda claro si en realidad tomó las armas con los rebeldes.

Los guerrilleros avanzaron aguas abajo del Río Sonomoro hacia las poblaciones cercanas al Río Perené. Una vez más recibieron la colaboración de un curaca local, en esta ocasión del anciano Choviante, quien en su época era un temible guerrero. El 2 de noviembre, Choviante ayudó a los guerrilleros a cruzar el traicionero Perené, aparentemente al este de la misión franciscana de Puerto Ocopa.[19] Iniciaron la ardua subida al Gran Pajonal, una región que había brindado refugio a Juan Santos Atahualpa en el siglo XVIII.

La conexión de Choviante con los guerrilleros le costó la vida. Murió al aplicársele la "Ley de Fuga", reglamentación que les permitía a las autoridades disparar sobre los prisioneros fugitivos. El ejército empezó a recurrir a la Ley de Fuga con pasmosa regularidad para justificar las muertes de los sospechosos cautivos. Eugenio Sarove, un hacendado español que antes de morir tenía tierras en Kiatari, recordaba admirado la aplicación de esa política:

Bueno, presos en realidad no se sabía. En realidad se sabía que, se rumoreaba de "ley de fuga," todas esas cosas, pero . . . lo único

que sí es que, ¡macho! ¡no dejaron ni uno! O sea se terminó la guerrilla acá en la selva . . . .[20]

Edilberto Shirinti recuerda:

Choviante murió en tiempos de la guerrilla, en el sesenta y seis, ahí lo mataron... Por el camino se encontraron con los soldados y lo agarraron prisionero. Porque él estuvo también en la guerrilla, él era guía que los llevaba a los guerrilleros, porque ellos no sabían andar solos. Los soldados le preguntaron, "¿Conoces a Lobatón Mille?" "Sí," dijo él. "¿Tú eres su pata?" "Sí" dijo. ¡Pero no hablo en su idioma!

Otra vez le preguntó el soldado. "¿Conoces a Lobatón?"

"¡No!" negó Choviante.

Lo agarraron, los amarraron con esposas a los dos y se los llevaron, los golpearon. Hay un nativo que cuenta que los golpeaban cada noche con la culata de sus escopetas, los hacían gritar, de todo le hacían a los pobres. Los llevaron a Puerto Ocopa. Allí había un campamento de los soldados.

El cura que estaba en Puerto Ocopa no quería ver tantas muertes allí y pidió que los soltaran. Les dijo a los soldados que no los mataran porque "son ignorantes que no saben lo que están haciendo." Así les pedía.

"Ya, bueno . . . Los vamos a soltar" dijo el Capitán del Ejército.

En la noche se los llevaron a Choviante y a su compañero a la orilla del Río Tambo. Los sentaron ahí y los soldados se hicieron los tontos, les hicieron creer que no los controlarían y se escondieron. Choviante ¡zonzo pues! ¡no sabía que estaban esperando que se escape! . . .

Así todo Choviante se aventó al agua con su compañero amarrado. Nadó hasta que pudo, salió, lo iban siguiendo los soldados y ahí lo mataron a balazos. Después lo botaron al río y dijeron al cura, "Los hemos soltado y se han ido por el río."

Pero por abajo, por ese sitio que se llama Coriteni, quedaron los cuerpos enganchados en un tronco. Allí los encontraron los paisanos a Choviante y a su compañero. Los dos asesinados por los soldados.[21]



El Padre Donato Lecuona, que se enfrentó cara a cara con la Túpac Amaru a mediados de noviembre de 1965, ahora vive retirado en Vitoria, una ciudad del norte de España. Quizá por sus experiencias en Perú y, *más recientemente, su vida en el medio de la lucha de los separatistas* vascos, Lecuona no tenía muchos deseos de hablar de soldados ni guerrilleros cuando Eduardo Fernández lo llamó desde Madrid en julio de 1988 para solicitarle una entrevista. Eduardo tomó el tren de la noche a Vitoria y se encontró con el sacerdote en la residencia franciscana. Lecuona, de facciones angulosas y cabellos escasos, se tranquilizó visiblemente cuando Eduardo le mencionó que era argentino descendiente de gallegos. Empezaron a caminar por Vitoria, intercalando rápidas visitas a las iglesias de la ciudad con paradas en bares. Mientras paseaban, Lecuona contó la historia de su vida como misionero en el Gran Pajonal de Perú.

El Padre Lecuona tenía sólo diecisiete años al llegar a Perú como novicio franciscano. Admite con franqueza que, a pesar de vivir dos décadas con los Ashaninka, apenas sabe algo de ellos. No obstante, veinticinco años después, recuerda vívidamente el arribo de la Túpac Amaru a su misión:

Pero en el 65 sí sabíamos que había guerrilleros. La gente estaba inquieta, los nativos hablaban. Un día vino un nativo corriendo y dijo:

-¡Viracocha ha caído!- gritando.

Pensamos que había caído una avioneta, bueno, siempre se caen avionetas, ¿no? Agarramos nuestros fusiles y salimos hacia el monte por el sitio donde el nativo nos había indicado. No habíamos andado mucho cuando nos encontramos un desconocido, un serrano. Castro, el administrador del fundo Shumahuani le preguntó:

-¿No será Usted guerrillero? Mejor nos va a acompañar a Obenteni.-

Pero el serrano le contestó:

-Ojo con tocarme, yo soy un correo, y allí en el campamento somos mucha más gente.

Así que lo dejamos ir y nos volvimos a Obenteni. El campa que nos había avisado desapareció, no lo vi más. Bueno, en Obenteni

avisamos que había guerrilleros, nos reunimos todos los pobladores en el campo de aviación para ver qué hacer. Nosotros teníamos en la misión un poco de armas. Sí, fusiles Mauser, que venían de Argentina. Eran muy viejos pero impresionaba. Nos los habían dado para "defendernos de los salvajes." En fin, así se pensaba en esa época. Bueno, me quedé con un Mauser y lo puse en mi habitación. A la madrugada de ese día siguiente me llaman de afuera de mi casa:

-¡Padre!

Yo me visto y salgo.

-¡Salga, somos guerrilleros!- me gritan.[22]

Entre los revolucionarios había un negro que hablaba con claridad y que parecía el líder del grupo:

Había un negro, zambo, que me apuntaba con una ametralladora. Yo quería decir, "Jesús mío misericordia," porque pensaba que me iba a matar, que me iban a coser a balazos. Entonces el zambo me dijo:

-Bueno, Padre, no le vamos a hacer nada, pero Ud., ¡tampoco haga nada! ¿Sí?

El comandante, que se identificó como Guillermo Lobatón, silenció la radio de onda corta de la misión quitándole algunas válvulas y luego hizo que Lecuona fuera al pueblo. Lecuona le pidió a la Madre Superiora. la Hermana Ricarda Fernández, que prepare comida para los rebeldes. Froilán Herrera llegó y amenazó al sacerdote diciendo que "quería ponerse el hábito franciscano", en otras palabras, que quería matarlo. Lobatón le advirtió a Herrera que lo dejara tranquilo.

La comida se desarrolló bien, aunque en un momento Lecuona tuvo que aconsejarle a la locuaz Madre Superiora que esa no era una buena ocasión para expresar su admiración por el General Franco o para criticar la conducta de los comunistas durante la Guerra Civil Española. Los guerrilleros descansaron después del desayuno y dejaron a Lecuona solo en su casa.

Unas horas después hubo un momento de tensión cuando Lobatón encontró a Lecuona con una carta que tenía intención de enviar, con un correo ashaninka, a los misioneros de Puerto Ocopa, para ponerlos al

tanto de la situación. Sin perder la compostura, Lobatón se puso cómodo en la casa del cura. Iniciaron un amistoso debate sobre el papel del Papa Pío XII durante la persecución de los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Lecuona le ofreció a Lobatón un libro sobre el tema y, para sorpresa del sacerdote, aceptó. Hablaron de los estudios de Lobatón en la Universidad de San Marcos, los terribles años de trabajo en el comercio del reciclado de papel de diario en París, sus visitas a Alemania del Este y a Cuba. "Él me dijo", recuerda Lecuona, "que iban a cerrar el cerco, que iban a cambiar las estructuras del Perú. Bueno, hablaba cosas así, de justicia, explotación. Pero con sencillez."

El resto de la "ocupación" de la misión por parte de la Túpac Amaru, que según Lecuona duró tres días, se destacó por el mismo clima de cordialidad que reinó en los primeros encuentros del sacerdote con Lobatón.[23] Un sábado los guerrilleros y los residentes locales se enfrentaron en un partido de fútbol, mientras Lecuona y Lobatón conversaban sentados al costado de la cancha. "No recuerdo quién ganó", comenta Lecuona. Al día siguiente, el sacerdote pidió autorización para dar misa. Invitó a los guerrilleros a participar, recordándoles que estaban en considerable peligro:

Toqué la campana y la gente comenzó a venir a la iglesia. Entonces les dije a los guerrilleros:

- Vosotros también podéis venir a la misa, porque les puede ir mal... y mejor...

-¿Podemos entrar con las armas? -me preguntó uno.

-¡Claro! Así el Señor estará más cuidado.

Y la mayoría de los guerrilleros entró en la iglesia con sus armas y escucharon la misa. Lobatón no entró. Se quedó escuchando afuera. Entonces yo empecé mi sermón. Leí a Amós que justifica a los jóvenes que habían tomado las armas contra la injusticia. Hablé de la desigualdad y la pobreza. Bueno, el mensaje cristiano. Lobatón entró a la iglesia y se arrodilló. Para finalizar pedí una plegaria por los guerrilleros que habían muerto en defensa de una causa noble. Todos rezaron. Cuando terminé la misa los guerrilleros se pusieron en fila afuera y gritaban:

-¡Viva la guerrilla!

Y me felicitaron y agradecían por el sermón, levantaban sus armas. Me agradecían.

Los guerrilleros partieron de Obenteni a la mañana siguiente, en dirección a Shumahuani. "Yo voy a irme por allí", le dijo Lobatón al sacerdote. "Si a Ud. le preguntan diga que me fui para el otro lado." "Los curas no mienten", le contesté. El no me dijo nada, recuerda el Padre Lecuona: "Pero entendió y se fue." Lecuona al tiempo supo que los guerrilleros habían matado un novillo y que lo habían asado para que todos pudieran comer. También tomaron algunos caballos para el viaje a Puerto Bermúdez.

Luego de que Lobatón y sus hombres partieron de la misión, el Padre Lecuona esperó un poco y despachó un mensaje escrito a los franciscanos de Puerto Ocopa para notificarles de la ocupación guerrillera. El sacerdote en Puerto Ocopa transmitió el mensaje por radio –en latín para que no fuera interceptado por los militares- a su contraparte en San Ramón. De allí se retransmitió a Lima en vasco, una vez más para evitar interferencias.

Los recuerdos más vívidos del Padre Lecuona son de la persona de Lobatón:

Esa fue la ocasión en que conocí a Lobatón. En los momentos que conversé con él me pareció que era un hombre sincero, un hombre sufrido. Cuando llegó por las alturas, por caminos por donde sólo transitan los nativos comiendo yuca, "gracias a los hermanos campas," como me había dicho, me di cuenta que lo que querían era salir. Estaban agotados, desanimados. Lobatón estaba muy enfermo, se notaba que estaba sufriendo. Una vez me contó que sus hermanas eran muy religiosas. Estábamos hablando de religión, de Dios, pero también de la injusticia, él de socialismo. Yo lo interrumpí y le dije: "Usted es un buen cristiano." El se emocionó y casi le vi lágrimas. Sufría.



Las Fuerzas Armadas peruanas habían causado una gran impresión en los campesinos con el napalm y los bombardeos aéreos. Ahora estaban acorralando a los guerrilleros. El honor militar estaba en juego pues algunos rebeldes escasamente armados habían paralizado a las fuerzas armadas durante semanas enteras y cobrado un alto precio en vidas.

Hubo pocos sobrevivientes entre los guerrilleros. Si esto fue el resultado de una explícita política de aniquilación es algo que sólo conocen los oficiales a cargo, aunque en una entrevista un oficial que peleó contra la Túpac Amaru manifestó su convicción de que "el mejor subversivo es el subversivo muerto".[24] Lo que el ejército divulgó a la opinión pública fue una serie de historias cada vez menos creíbles para justificar las muertes de todos los miembros clave de la Túpac Amaru.

Los primeros en caer fueron Máximo Velando y Juan Paucarcaja. Se habían separado de la columna liderada por Lobatón en la primera semana de noviembre y marchado en dirección a Puerto Bermúdez, aparentemente con la idea de preparar el terreno para una huida. Algunas fuentes sugieren que Lobatón planeaba tomar el pueblo y después utilizar los aviones privados del lugar para salvar a los guerrilleros sobrevivientes. Los relatos periodísticos más imaginativos indicaban como destino final a Cuba, pero es más probable que buscaran cruzar la frontera hacia Brasil o Ecuador o, como alternativa, volar a la costa peruana, donde podían perderse en alguna de las ciudades más grandes del país.

Velando y Paucarcaja llegaron a la población de San Pablo, a corta distancia al sur de Puerto Bermúdez. Las fuentes militares oficiales señalan que fueron traicionados por un ashaninka, puestos bajo custodia el 2 o 3 de diciembre por la policía y trasladados en avión a Satipo. Una fuente solidarizada con el MIR alega, con bastante grado de credibilidad, que ambos fueron capturados alrededor del 24 de noviembre y mantenidos en prisión –supuestamente para ser interrogados- durante más de dos semanas.[25] Los oficiales peruanos finalmente anunciaron que Paucarcaja había sido ejecutado mientras intentaba escapar. El informe del General Artola coincide con la versión oficial de los hechos:

Siendo las cuatro de la madrugada del 6 de diciembre . . . Paucarcaja intentó fugarse perseguido por el resto del personal que acudió a los gritos del centinela y en vista de que no acató la orden de alto y que se acercaba a la tupida vegetación donde podía desaparecer, fue muerto por sus custodios.

En el calabozo mientras tanto, Velando perdida toda esperanza trataba de suicidarse, golpeándose la cabeza contra la pared lo que le produjo graves fracturas en el cráneo que ocasionaron su muerte cuando se le trasladaba a Huancayo.[26]

En el transcurso de su juicio en 1969 por participar en la lucha guerrillera, el campesino José Miranda Balbín contó una versión diferente sobre la muerte de Velando:

Sí, cuando llegamos a la base a mí me vendaron los ojos. Nos habían sacado de la cárcel de Satipo y no recuerdo si era el 3 o 4 de diciembre. Al llegar al avión me quitaron la venda y me arrojaron adentro; sentí una ráfaga de metralleta y después subieron el cuerpo ensangrentado de Velando . . . Tenía la cabeza destrozada y presentaba cinco orificios de bala. Le destaparon la cara para que se la viera, le salía mucha sangre y estaba destrozada.[27]

Cuando le entregaron el cuerpo de Velando a su esposa Carmen, también recibió su reloj y billetera, con 170 soles, "como prueba de la honestidad de las fuerzas armadas."[28]

A medida que el ejército empezó a capturar guerrilleros, los habitantes de Satipo oían decir que los sospechosos eran arrojados desde helicópteros a la selva, en algunos casos aún con vida. El agricultor Juan Saavedra recuerda haber tomado unos tragos con un teniente que había participado de los operativos de contrainsurgencia:

Me dice:

-He capturado a tres guerrilleros.

Eran dos hombres y una mujer. Los tenían ahí. Los interrogaban. ¡Nada! La mujer bien guapa, bien varonil. Bien decidida.

-A mí me matarán, pero yo no hablo- decía.

Decidida. No habló. Tal es que la subieron al helicóptero, salieron y regresaron a la media hora vacío. Yo por eso pienso que los subían al helicóptero para exigirles, y si no . . . los botaban desde arriba.

Alfredo Atiri cree que eso es lo que sucedió con su padre, Antonio. Ambos estaban bajo custodia policial cuando un colono identificó a Antonio Atiri como guerrillero. La policía liberó a Alfredo y le prometió dejar a su padre en libertad en un par de meses.

El coronel me había dicho:

-Vamos a llevarlo a Lima para que lo procesen. Para el juicio.

Yo esperé los dos meses y entonces vine a buscar a mi papá. Lo busqué por todas partes pero nadie me decía nada. Nadie sabía. Cuando reclamaba mucho me amenazaban de matarme . . . Según supe después a mi papá lo subieron al avión y desde arriba lo tiraron vivo al monte. A muchos los habían matado así, los botaban vivos desde el avión.



Lobatón y los que quedaron con él marcharon lentamente de Shumahuani en dirección general a Puerto Bermúdez. Sin embargo, el ejército ya estaba al tanto de su presencia en el Gran Pajonal e implementó una nueva estrategia de movilización de unidades pequeñas. Desplegaron siete unidades comando –presumiblemente efectivos de la Segunda División Ligera- en el Pajonal y se trasladaron con celeridad de un sitio al otro en helicópteros.[29] La unidad llamada Relámpago se aproximó a Nevati el 9 de diciembre y alcanzó a los guerrilleros en la comunidad vecina de Mapitziviari. Los comandos mataron a dos centinelas indígenas, Camaytiri y Gerónimo, antes de que pudieran dar la alarma.[30] El gobierno afirma que, en el tiroteo que siguió, ocho guerrilleros murieron, con una sola baja del ejército.

Lobatón y unos catorce hombres siguieron replegándose hacia Nevati, donde debieron haberse enterado de la suerte corrida por Velando y Paucarcaja y del peligro que les aguardaba en Puerto Bermúdez. Se dirigieron hacia el sur, hacia el Perené, presumiblemente con la esperanza de volver a cruzar ese río y escapar a Satipo. El ejército los siguió hasta las comunidades de Miritiari y Piñango. La retirada de los guerrilleros se vio obstaculizada por la época de lluvias, que comenzó con intensidad en noviembre. Los ríos más anchos eran imposibles de atravesar sin equipo especial o una embarcación con motor potente.

Bloqueados por las violentas aguas del Perené en Miritiari y La Cascada, Lobatón y sus hombres se replegaron a Shimpeni, adentrándose en la selva. Fueron sorprendidos por la unidad de comandos Flecha el día catorce, aunque en el choque no se registraron bajas en ningún bando.

A esta altura desaparece cualquier intento de coherencia en las pocas fuentes publicadas sobre la rebelión. Algunas versiones dicen que la Túpac Amaru se dividió, al parecer suponiendo que los rebeldes tendrían más oportunidades de sobrevivir si cada uno tomaba su propio rumbo.[31] Otros informes señalan que la mermada y vapuleada columna –reducida a menos de una docena de hombres- permaneció unida hasta el final. Cualquiera haya sido la estrategia de los guerrilleros para sobrevivir, deben haber sabido que sus perspectivas eran sombrías. Aislados en los límites del Gran Pajonal, sus únicas opciones eran seguir el Perené aguas abajo hacia el Tambo o aguas arriba a zonas más pobladas en la provincia de Oxapampa. Eligieron esta última. Sin la ayuda de los Ashaninka –todos habían desertado o habían sido muertos por los comandos-, los miembros de la Túpac Amaru dependían de los conocimientos que tenía Froilán Herrera de la región.

Luego de una semana de movimientos evasivos en la selva a lo largo de un curso de agua que corría casi paralelo al Perené, Herrera y varios guerrilleros cayeron en manos del ejército en Huatziriqui. El gobierno alegó que Herrera murió en combate el 22 de diciembre, pero el cable que la embajada norteamericana envió a Washington el 28 de diciembre señala que fue capturado el 21 de diciembre y ejecutado casi de inmediato.[32] El General Artola afirma que uno de los guerrilleros que estaba con Herrera, César Toro, "tuvo un final horrible en mano de los campas." Toro, agrega Artola, "tenía treinta y ocho flechas en el cuerpo."[33] Resulta difícil no ver esta afirmación, para la cual no existe ninguna evidencia probatoria, como un intento de contrastar la calidad "quirúrgica" de los métodos de exterminio del ejército con la atávica tecnología de muerte empleada por los indígenas.

Lobatón eludió los comandos por otras dos semanas. El informe del Ministerio de Guerra indica que el 7 de enero de 1966, "caen muertos Guillermo Lobatón y los pocos que lo acompañaban, en circunstancias de enfrentarse a uno de los equipos de combate en las inmediaciones del río Sotziqui."[34]



El día después de que el mensaje del Padre Lecuona sobre la ocupación de la misión llegara a Lima, el ejército envió un helicóptero a Obenteni. El oficial al mando era un coronel conocido como "Zorro Plateado". Ordenó a sus hombres confiscar los rifles de la misión, acusando a Lecuona de cobardía porque no había usado su Máuser en contra de la columna rebelde. Luego los soldados iniciaron una campaña para "recabar información":

En Obenteni empezaron a maltratar a la gente. A los niños campa que habían sido guías de los guerrilleros los torturaron. Los colgaban de los árboles cabeza para abajo. Días enteros . . . les pegaban, les insultaban. A mí me amenazaban, me hicieron subir al helicóptero, el Coronel, sí, a ese lo llamaban "Zorro plateado," y se especializaba en aplicar la "ley de fuga". Lo conoces, ¿no? Preguntó:

-¿Y con este, qué hacemos?

Como el piloto me conocía, intercedió y no me tiraron. ¡Si no, lo hacía! Esa era la intención: tirarme a mí también desde el aire!

Entonces me trajeron a Satipo y me llevaron ante el Padre Rafael Gastelúa. El Coronel le dijo:

-Aquí les traigo esta oveja negra.

Sin duda Lecuona fue protegido por su categoría de sacerdote. Finalmente la Iglesia lo mandó de vuelta a España. Antes de irse, fue a visitar a la esposa de Lobatón, Jacqueline, a quien habían encarcelado desde el inicio de las guerrillas:

Tiempo después cumplí con una promesa que le había hecho a Lobatón. Fui a visitar a Jacqueline a la cárcel de Magdalena. Le conté todo lo que yo sabía. Ya había salido publicada la noticia de que Lobatón había muerto. Ella me dijo:

-Mi marido no puede morir.

Guardé silencio. Ello miró hacia un vaso de agua donde ponía todos los días un capullo de rosa y lo vio marchito, mustio. Entonces me dijo:

-Mi marido ha muerto.

Una curiosa característica de los comunicados e informes oficiales del ejército es que no hilvanan la muerte de Lobatón con sus discursos de subversión comunista y cobardía revolucionaria. Lobatón simplemente desapareció al final de la campaña. El gobierno nunca entregó el cuerpo ni tampoco se esforzó en reconciliar las diferentes versiones –oficiales y no oficiales- sobre su final. Como si hubiera habido un intento consciente de evitar cualquier tipo de conclusión, y así negarles a los demás, en especial a la izquierda peruana, la oportunidad de apropiarse de la historia para sus propios objetivos. En este sentido, la contrainsurgencia peruana presagió la estrategia de hacer desaparecer gente –convirtiendo al verbo "desaparecer" en transitivo- que tan brutalmente se aplicó en la Argentina en los años 70.

El intento del ejército por negar un final narrativo a la vida de Lobatón fue contrarrestado con historias sobre lo que realmente les sucedió a los guerrilleros, en especial al líder de la Túpac Amaru, y que aún circulan entre los Ashaninka y otros residentes de la provincia de Satipo. Con los que hablamos coinciden en que fue un ashaninka el que delató a los guerrilleros, quienes fueron capturados y ejecutados. Una versión muy difundida acerca del tema dice que el informante recibió treinta calaminas como paga. El paralelo con el mesianismo del Nuevo Testamento y la traición de Judas Iscariote es obvio. En las versiones recogidas por el antropólogo danés Søren Hvalkof se describe una muerte de absurda brutalidad y degradación: "Los Rangers torturaron a algunos guerrilleros, los castraron y los obligaron a tragarse sus propios testículos, lo que causó cierta hilaridad entre los ashaninka que me relataron la historia."[35]

Los no indígenas, incluso los que simpatizaban con la Túpac Amaru, solían ver la muerte de Lobatón bajo una luz más heroica. *La Prensa* del 19 de enero de 1966 comentó que Lobatón sufrió una herida de bala en la cadera durante un tiroteo anterior con el ejército. Al perder fuerzas con rapidez, les ordenó a sus hombres que escaparan. "Pero todos se negaron a abandonarlo y los Campas eran estrechamente vigilados por los guerrilleros para asegurarse de que no denunciarían su presencia a las autoridades." Tres días más tarde, señala el artículo, los nueve guerrilleros restantes fueron muertos en un choque con el ejército. El *Correo* de Huancayo adorna este enfrentamiento final con un despliegue de desafío revolucionario:

Lobatón, el hombre que hablaba siete idiomas y viajó por muchos países de Europa y Asia, se defendió hasta el último. Vació su arma, aún cuando se hallaba mortalmente herido. Una descarga cerrada de metralla le cegó la vida, cuando gritaba a voz en cuello, ¡Viva la Revolución! ¡Viva la Revolución![36]

Un soldado que afirmaba haber sido testigo ocular de la captura de Lobatón le dijo a un periodista en 1990 que "Lobatón actuaba como un académico, tenía modales educados, a pesar de la circunstancias." Era, recordaba, "un tanto tranquilo."[37] En una versión más sardónica de esta historia, relatada por un español cercano a las fuentes militares durante la rebelión, Lobatón, herido, es capturado por los comandos. Un oficial de alto rango llega en helicóptero para interrogarlo. Lobatón responde a todas las preguntas con una seguridad que enfurece al oficial, quien le dice a Lobatón que es un "asqueroso comunista y un traidor a la patria." Manteniendo la compostura, Lobatón replica que "ahora dejarán de hablar de Ingrid" –refiriéndose al tan publicitado juicio por homicidio contra Ingrid Schwend en Lima- "y empezarán a hablar de socialismo." Frente a ese desafío, el oficial ordena que suban a Lobatón al helicóptero y que lo arrojen a la selva.

Otra historia que quedó sin final en enero de 1966 fue la de David Pent. En los artículos periodísticos se lo ubica con Lobatón y Velando en diciembre. El *New York Times* informó sobre su captura el 6 de enero. Las fuerzas armadas ni confirmaron ni negaron su participación en los últimos días de la Túpac Amaru. El MIR y otros partidos de izquierda mantuvieron silencio respecto de Pent. Era, después de todo, un norteamericano en una época donde la retórica antiyanqui había alcanzado su apogeo.

"De los paisanos que murieron", comenta Pedro Kintaro, "bueno no me acuerdo de todos." Algunos aún perduran en su memoria:

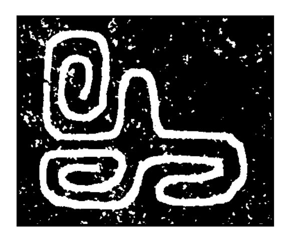
A ver, primero murió Piori Changueti. Él murió en Alto Anapati, lo capturaron cuando llegaron los helicópteros y lo mataron . . . Otro que murió fue Guillermo Chimanga, lo aventaron desde un avión. Después Rómulo Pachacama, lo mataron en Chiriari, paisano cruzado con serrano. Otro fue Rosario, una paisana de aquí. Después la madre de José Quintimari, la balearon y dijeron que los

Ranger la llevaron a Lima para curar, pero nunca volvió. En Puerto Ocopa mataron a Nicolás y a Choviante. También a Mapasi y a Fernando Chanqueti . . . a él lo mataron en la posta de Puerto Bermúdez.

El destino de Ernesto Andrés, el chamán que había identificado a Lobatón como un espíritu benévolo, fue muy similar al del mismo Lobatón. La policía arrestó a Ernesto junto con otros cuatro, incluyendo a Pedro Kintaro, cuando la rebelión alcanzaba su etapa final. Manuel Ashivánti describe el interrogatorio de la policía:

[El policía preguntó:] -¿Quién ha conversado con Dios?
[Uno de los Ashaninka dijo:] -¡Él!- dijo señalando al sheripiari [chamán] . . .
Ernesto, el sheripiari, ya no regresó. Dicen que lo han matado pero no se sabe. ¿Lo han matado de verdad o no? "Que lo mataron a él en la cárcel," así dicen. No sé, así han contado a todos . . . Como todos los paisanos le habían echado la culpa que era el cabecilla, el que engaña, el que avisaba que llegó Pavá, los guerrilleros. Por eso ya no se sabe dónde se ha ido. ¿Estará, o ha muerto?

NUEVE



Más allá de 1965

Con la muerte de Guillermo Lobatón, el gobierno peruano declaró el fracaso del acto de osadía revolucionaria del MIR. La columna del ELN de Héctor Béjar en Ayacucho, reducida a trece guerrilleros, se dispersó luego de un enfrentamiento con el ejército el 17 de diciembre de 1965.[1] Tres de los compañeros de Béjar escaparon a Bolivia, donde más tarde murieron con el Che Guevara. Béjar, por su parte, eludió la captura por varios meses, tiempo suficiente como para que algunos intelectuales en el exterior fomentaran el apoyo a su persona. Temiendo una imagen negativa, el ejército se abstuvo de administrar el mismo castigo a Béjar y a los líderes sobrevivientes del MIR que el dispensado a Guillermo Lobatón y a Luis De la Puente.

Las fuerzas armadas no perdieron tiempo en ufanarse de su logro:

"Misión cumplida", le decimos al Gobierno y pueblo peruano al término de la campaña de contraguerrillas... Se ha puesto en evidencia que el pueblo peruano rechaza al comunismo y no apoyará sus nefastos designios de entregar al país a potencias extranjeras.[2]

El personal de la embajada de los Estados Unidos en Lima estaba igualmente satisfecho de que Perú hubiera tenido éxito en neutralizar la amenaza guerrillera. En un informe preparado para el Departamento de Estado, el Encargado de Negocios de la embajada norteamericana, Ernest V. Siracusa, denominó al conflicto "una bendición oculta", primero porque habían destruido al grupo de izquierdistas más militante y, segundo, porque había hecho que el "gobierno y el pueblo peruanos fueran conscientes de la naturaleza de la amenaza comunista en su país." Siracusa aseguró que Perú era la única nación del planeta que había logrado derrotar a un movimiento guerrillero comunista sin apoyo extranjero, un punto que debe de haber tranquilizado a los funcionarios del Departamento de Estado preocupados por la difusión de movimientos comunistas en otras partes del mundo. No obstante, hasta el mismo Siracusa tuvo una palabra de cautela al señalar que el fracaso de Perú en atender los graves problemas sociales a largo plazo ayudaron a "crear el terreno propicio para el descontento y promover la oportunidad para la explotación continua por parte del comunismo."[3]

A pesar del entusiasmo generalizado dentro de las Fuerzas Armadas peruanas, algunos oficiales de alto rango tenían una visión más sobria cuando sopesaron los resultados del conflicto. El gobierno había gastado más de 10 millones de dólares en someter apenas a un centenar de revolucionarios pobremente armados. Al menos tres mil soldados y policías fueron desplegados en los departamentos de Junín y Cusco, y las estimaciones del poderío militar utilizado para la campaña de contrainsurgencia alcanzan los cinco mil efectivos. Hubo miles de horas de vuelo de aviones de la fuerza aérea. El gobierno admitió que las fuerzas de seguridad habían tenido treinta y ocho bajas; nunca se divulgó la información definitiva sobre otras víctimas. Si los guerrilleros hubieran logrado atraer un fuerte apoyo por parte de los campesinos en sus áreas de operación, el costo en vidas y magros recursos económicos habría sido mucho mayor.[4]



En sus comentarios conclusivos sobre la campaña contra la Túpac Amaru, el General Artola afirma que el ejército trató a las comunidades

ashaninka "con especial cuidado" y que los indígenas recibieron una indemnización "por aquellos que perdieron la vida, sin importar a qué lado pertenecían."[5] De hecho, la cacería de ashaninka acusados de haber colaborado con los guerrilleros siguió incluso después de la muerte de los líderes de la Túpac Amaru. Antonio Atiri y Ernesto Andrés estuvieron detenidos por un tiempo indeterminado antes de su ejecución. Y, si bien Pedro Kintaro había sido capturado por un corto período y liberado por los Rangers todavía con la guerra en desarrollo, en marzo de 1966 volvió a quedar bajo custodia, acusado de haber asesinado a Ismael Castillo durante la emboscada de Cubantía:

Yo estaba en mi chacra y mi señora, la que ya murió, me dijo que le saque ungurave para hacer estera. Tempranito me desperté para ir, pero yo había soñado que un gusano sabayunga me picaba. Yo pensaba, "¿Por qué me ha picado un sabayunga en la mano?" . . . "¡Algo va pasar!" pensaba yo . . .

Más tarde ese mismo día, dos policías se presentaron en su casa, explicando que tenían órdenes de llevarlo a Satipo:

Y saqué mi ropa, me puse mi cushma. Después agarré a mi hijita y le dije:

-Hijita, te vas a quedar. Yo me voy y no sé si voy a volver. Yo creo que me voy a morir.

Mi hijita se puso a llorar, su hermanito era bien chiquito. Y me he ido, pues . . . Mi mamá, mi hermana, mi cuñado, mi señora, todos lloraban.

-¿Por qué lo llevan?- decían . . . .

Bueno, esa noche me llevaron a Satipo, me ataron las manos en la espalda, me empujaron. En el comando otra vez preguntaban:

-¡Ya, declara!

Y me pegaban. Rodillazos, patadas. ¡Todo! Hasta ahora yo tengo dolor. Me hacían arrodillar y me pegaban. El Comandante Zegarra me gritaba y me ponía el revólver así, en la cabeza. Me paraban de vuelta y venía otro y me daba con la rodilla así. Sangre, vómito, todo botaba! Otra vez el Comandante me amenazaba con su revólver.

-¡Pum!- disparaba en mi cabeza. Pero no era bala de verdad. ¡Ruido sólo hacía! Pero yo ¡uh! pensaba,
-Ahora sí me joden...

El interrogatorio de Kintaro continuó por dos semanas. Supo que otro ashaninka y tres colonos de las montañas lo habían acusado del crimen de Castillo. Finalmente las amenazas de muerte cesaron y fue conducido a la cárcel de Huancayo para luego pasar a varias prisiones de Lima. Estuvo ocho meses tras las rejas. Al ser liberado, tuvo que ser hospitalizado para tratarse las lesiones sufridas durante el interrogatorio.

¿Por qué no hubo más ashaninka arrestados y encarcelados junto con Kintaro? La respuesta, al igual que muchos aspectos de la historia, no es clara. Las autoridades parecen haber estado francamente confundidas respecto del papel de los indígenas en el conflicto. La intrincada trama de profecía milenarista y su traición superó la limitada capacidad interpretativa de la policía y el ejército. Influidos por la prevaleciente opinión de que los indígenas eran como niños, supusieron que muy pocos ashaninka, si acaso alguno, comprendían perfectamente lo que había ocurrido. Los curacas ashaninka, sabios en lo que se refería a las peculiaridades de los blancos, fueron rápidos en explotar esa creencia. En su papel de mediador entre el ejército y su pueblo, Alberto Yorini hizo hincapié en la ignorancia de aquellos que tomaron partido por la Túpac Amaru. Pedro Kintaro reconstruye el ruego de Yorini ante el comandante local del ejército:

Los guerrilleros han engañado a mis paisanos. Los han engañado. Ellos no querían. Paisano es inocente, es analfabeto. No sabe cómo es. No conoce la civilización.

Las afirmaciones que Kintaro le imputa a Yorini, corroboradas por otros testigos, imitaban las convicciones de los hacendados locales y amortiguaron el interés del gobierno por encontrar más chivos expiatorios entre los indígenas. En cierto sentido, los Ashaninka no entendieron al MIR, como tampoco imaginaron totalmente las formas de destrucción que la lucha traería sobres sus cabezas.



La ironía más grande de las guerrillas de 1965 fue que su impacto a largo plazo sobre las Fuerzas Armadas peruanas fue exactamente opuesto a lo anticipado por la embajada de los Estados Unidos.

Algunos de los oficiales de la plana mayor peruana vieron el triunfo de la contrainsurgencia como una prueba de que la represión era la manera de silenciar las voces del comunismo. El Embajador Frank Ortiz, quien sirvió en la embajada estadounidense en Lima durante los años 70, recuerda un encuentro con un general del ejército peruano en una fiesta en honor al nombramiento de Ortiz como embajador en Uruguay. El general le ofreció a Ortiz consejos sobre cómo manejar el problema creciente de la guerrilla urbana en Montevideo. "Durante las guerrillas en Perú", señaló, "cuando un guerrillero mataba a un soldado, sobre todo a un oficial, el ejército encontraba a un miembro de la familia del guerrillero y lo mataba como represalia." "Le digo esto", concluyó el oficial, "para que los Estados Unidos sepan cuál es la forma correcta de manejar la situación en Uruguay. Así es como procedimos en Perú."[6]

La opinión de que las rebeliones deberían manejarse a través de medidas draconianas internas fue expresada con gran elocuencia por el General Carlos Giral Morzán, director del influyente Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) del Perú. Giral Morzán consideraba las luchas guerrilleras en Latinoamérica como una extensión del conflicto internacional entre el comunismo y la democracia, un análisis de la Guerra Fría alentado por los Estados Unidos y adoptado por los gobiernos militares de Brasil y Argentina. Esta postura halló creciente adhesión por parte del gobierno de Belaunde, que luego de 1965 fue empujado en forma sostenida hacia la derecha por la oposición conservadora del congreso peruano, una inestable coalición del anteriormente partido revolucionario APRA y la Unión Nacional Odriista.[7]

Una visión diferente de las causas de la subversión comunista estaba desarrollándose entre la oficialidad joven. Para enfrentar a las guerrillas, el ejército había organizado un sofisticado sistema de operaciones internas de inteligencia, el Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE). Previamente, la inteligencia del ejército había centrado su atención en amenazas externas, en especial por parte de los ejércitos de Chile y Ecuador, en vez de concentrarse en las fuerzas sociales desestabilizadoras dentro del mismo Perú. El SIE utilizó su considerable poderío para extraer información de los izquierdistas y campesinos durante la

contrainsurgencia, información que se volvió en contra de los guerrilleros del MIR. Pero incluso mientras los oficiales del SIE reprimían en forma implacable a los habitantes de Cusco y Junín, se enteraban de las sombrías realidades de la vida rural en su propio país. El General José Graham comentaría más tarde que "las guerrillas fueron el timbre que dio lugar a que los militares despertáramos a la realidad del país."[8]

El oficial superior que más influyó en dar forma al análisis de la oficialidad joven cada vez más radicalizada fue el General Edgardo Mercado Jarrín, luego designado Ministro de Relaciones Exteriores, Jefe del Estado Mayor Conjunto y Primer Ministro. Aunque reconocía que los comunistas estaban proyectando activamente su ideología en la arena internacional, Mercado Jarrín veía que la injusticia y la desigualdad social brindaban el terreno propicio para el desarrollo de movimientos revolucionarios. En su opinión, una manera de adelantarse a las promesas del comunismo podrían ser mediante reformas que redujeran el conflicto de clases y fomentaran la unidad nacional. La postura de Mercado Jarrín era progresista y profundamente nacionalista, y se mantuvo en oposición a la "internacionalización de la represión" preconizada por los Estados Unidos e implementada con el uso de la Fuerza de Paz Interamericana durante la crisis de 1965 en la República Dominicana.[9]

Si bien la campaña de contrainsurgencia de 1965 convenció a elementos del ejército de la urgente necesidad de abordar las causas internas de la subversión a través de amplias reformas sociales, después de 1965 el gobierno de Belaunde perdió el peso político que necesitaba para lograrlas. El partido Acción Popular de Belaunde se dividió en una facción conservadora y otra progresista, mientras que la situación económica del país se iba deteriorando. La corrupción y la ineficiencia dentro del gobierno civil –simbolizadas por el escándalo de contrabando de 1968 que implicó a altos funcionarios de Acción Popular- consternaban a los oficiales militares comprometidos con la disciplina social. Y era mejor que hubiera disciplina pues, con el pasar de los años sin reforma, la posibilidad de otro levantamiento guerrillero mucho más sangriento se vislumbraba de un modo aún más inquietante.[10]

El acontecimiento que encendió la chispa simbólica para la intervención militar fue la ratificación de un nuevo acuerdo entre el gobierno de Perú y la *International Petroleum Company*. Bajo presión para solucionar la disputa de la IPC rápidamente a fin de que el capital extranjero

pudiera ingresar con mayor libertad a Perú, el gobierno de Belaunde acordó términos que, según describieron comentaristas de ambos extremos del espectro político, eran "humillantes". Entre otras concesiones, el gobierno le condonó a la IPC el pago de 144 millones de dólares en impuestos atrasados previamente evaluados por un tribunal peruano. Asimismo, tomó el "compromiso moral" de cederle a la compañía derechos de exploración sobre un millón de hectáreas de selva peruana donde se sabía que existían yacimientos petrolíferos.

El momento más extraño de la controversia con la IPC fue el así llamado "escándalo de la página once". Carlos Loret de Mola, que representaba a Perú en la etapa final de las negociaciones con la IPC, declaró haber firmado una página once en el contrato que estipulaba el precio al que el gobierno peruano vendería su petróleo crudo a la IPC para su refinación. La IPC insistía en que esa página era producto de la imaginación de Loret de Mola, afirmación que el gobierno de Belaunde se negó a contradecir. Loret de Mola renunció a su cargo como presidente de la compañía nacional de petróleo y unos días más tarde hizo declaraciones públicas respecto de que habían eliminado una página importante del acuerdo, a favor de la IPC. Aunque la existencia de la página en cuestión nunca llegó a establecerse de manera definitiva, el escándalo contribuyó a que la opinión pública sintiera que la administración de Belaunde había traicionado al Perú en sus negociaciones con la compañía petrolera norteamericana.[11]

La revelación pública sobre la "página once" sucedió el 10 de septiembre de 1968. A primera hora del 3 de octubre, tanques del ejército rodearon el palacio presidencial. El Presidente Belaunde fue escoltado por oficiales hasta un avión con destino a Buenos Aires. Seis días más tarde, las tropas ocuparon la planta de la IPC en la costa norte del Perú. El nuevo Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas confiscó los activos de la IPC como medida de seguridad para el reintegro de los 690 millones de dólares que el gobierno reclamaba como deuda ante la compañía.[12]

El jefe del nuevo gobierno militar era el General Juan Velasco Alvarado. A su lado durante el golpe había un grupo de coroneles que habían tenido importantes cargos en el Servicio de Inteligencia del Ejército durante la contrainsurgencia de 1965. Su objetivo, según el historiador militar Víctor Villanueva, era "sobreponerse a la oligarquía, eli-

minarla como grupo de poder . . . [y] sentar la bota sobre los civiles, organizarlos, disciplinarlos, moralizarlos." En otras palabras, los militares querían crear "una nueva sociedad a imagen y semejanza de la Fuerza Armada que no es comunista ni capitalista."[13]

El golpe de estado fue una bofetada para la política exterior estadounidense. La satisfacción de la embajada por la derrota del MIR se convirtió en sombría desilusión al ver que un gobierno electo democráticamente caía en manos de una junta militar con una fuerte tendencia hacia la izquierda. La nacionalización de la IPC obligó a invocar la Enmienda Hickenlooper, que interrumpía la ayuda norteamericana a aquellos gobiernos que confiscaran bienes de ciudadanos o corporaciones estadounidenses. El Embajador J. Wesley Jones recuerda con pesar: "Si me hubiera ido del Perú apenas un año antes, previo al golpe, me habría retirado con toda la gloria." Tal como ocurrieron las cosas, Jones pasó su último año en Lima enviando lacónicas notas de protesta al gobierno peruano.[14] Las relaciones se deterioraron aún más en 1969, cuando la así llamada "Guerra del Atún" –una disputa sobre los reclamos de Perú por sus derechos de pesca dentro de las 200 millas de la costa- alcanzó su clímax. En mayo de ese año, los Estados Unidos cesaron sus ventas militares a Perú. Perú en represalia ordenó el retiro de la misión militar norteamericana. Las relaciones cordiales entre ambos países recién se restablecieron ya entrada la década del 70.



Incluso antes de que Guillermo Lobatón y sus compañeros de la Túpac Amaru entregaran sus vidas, otros partidos izquierdistas del Perú habían comenzado a elevar críticas por la rebelión "hegemónica" y "vanguardista" del MIR. Pocos condenarían abiertamente un ejemplo tan grande de coraje revolucionario pues hacerlo implicaría colaborar con la oligarquía y los militares. En cambio, los partidos marxistas más importantes divulgaron comunicados que, bajo la pretensión de brindar apoyo moral, manifestaban una petulante desaprobación.

El prosoviético Partido Comunista del Perú (PCP), por ejemplo, encabezó su declaración del 2 de julio de 1965 señalando que el movimiento guerrillero de Andamarca no podía clasificarse de "comunista",

tal como alegaba el gobierno, pues el PCP no lo había organizado. La facción maoísta separada del PCP fue incluso más mojigata al llamar la atención sobre la "extracción pequeño burgués de la mayoría de los integrantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria" e, incluso peor, "el origen aprista de casi todos sus miembros", que impidió al liderazgo del MIR reconocer que la facción pro China del PCP era el único partido que abrazaba el verdadero pensamiento marxista-leninista. El apoyo de ambos bloques del partido comunista estaba limitado a la condena de las medidas represivas que el gobierno había tomado en contra de los campesinos y simpatizantes del MIR. Algunos de los partidos trotskistas eran más solidarios con la postura del MIR, aunque sus afiliados eran demasiado escasos como para constituirse en participantes significativos en el conflicto resultante.[15]

A medida que la rebelión pasaba a la historia, se iban publicando reflexiones más cuidadosas sobre el fracaso del MIR. Había un consenso general de que el MIR no había logrado forjar vínculos sólidos con las masas rurales y que había ignorado los sectores radicales de fábricas, villas de emergencia y universidades. Desde un punto de vista táctico, el MIR había puesto demasiada fe en bases guerrilleras fijas; las "zonas de seguridad" del partido en Pucutá y Mesa Pelada resultaron objetivos fáciles para los aviones de la fuerza aérea. Junín y Cusco no eran la Sierra Maestra de Cuba, refugios seguros desde donde los guerrilleros podían atacar blancos militares estratégicos. Haría falta más de tres pequeños frentes guerrilleros para superar a un ejército tan numeroso y bien equipado como el de Perú.[16]

Entrevistas a miembros del MIR –todos sobrevivientes de 1965 porque habían estado asignados a funciones de apoyo en zonas urbanas- mencionan la posibilidad de que Guillermo Lobatón llevara a la Túpac Amaru a la acción sin autorización previa de Luis De la Puente. Héctor Cordero, un integrante de alto rango dentro del MIR, se encontró con De la Puente en Mesa Pelada en mayo de 1965, circunstancia en que se decidió "desacelerar un poco el proceso de lucha armada para encontrar un momento más propicio." Esta decisión no pudo ser comunicada a Lobatón a tiempo como para evitar que la Túpac Amaru atacara la mina de Santa Rosa en junio. Una vez que los guerrilleros iniciaron la campaña en Junín, las otras columnas del MIR tuvieron que apoyar a sus compañeros.[17]

El golpe de estado militar de 1968 provocó una confusión todavía mayor en la izquierda peruana. La institución que por décadas los marxistas habían condenado de retrógrada estaba implementando muchos de los cambios sociales a los que adhería la izquierda: la nacionalización de la IPC, la reforma agraria, un corte radical con los Estados Unidos y una cruzada para quitarles el poder político a las familias aristocráticas que habían gobernado Perú por más de un siglo. El gobierno revolucionario dio empleo a muchos de los izquierdistas universitarios del país en una organización llamada SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social), fundado en 1971, que enviaba a su personal a pueblos rurales para fomentar el desarrollo comunitario. En el largo plazo, SINAMOS resultó tan paternalista como los demás organismos del gobierno comprometidos con un modelo de desarrollo verticalista. No obstante, cualesquiera hayan sido sus fallas, la creación del SINAMOS marcó el primer intento por parte del gobierno central de vincular las comunidades remotas del país con las decisiones de Lima.

Los sucesos de 1965 recibieron la atención de la opinión pública por última vez en febrero de 1969, cuando la policía llevó a unos cincuenta "guerrilleros" –la mayoría agricultores- a juicio con diversos cargos que se originaban en la rebelión. Los aturdidos campesinos, en algunos casos arruinados por enfermedades crónicas adquiridas durante los años de detención, poco aspecto tenían de implacables rebeldes. Cuando apenas se logró que hablaran, vacilantes mencionaron las torturas recibidas, la violación de sus mujeres e hijas por parte de los guardias civiles y las ejecuciones sumarias de otros sospechosos. Fue un desastre para la imagen del gobierno, que luego del golpe de 1968 no tenía muchos deseos de castigar ni a los campesinos ni a los líderes guerrilleros de clase media –Héctor Béjar y Hugo Blanco entre otros- cuyo encarcelamiento se había convertido en una causa célebre entre los intelectuales estadounidenses y europeos. El tribunal de la Guardia Civil declaró inocentes a algunos de los procesados; otros recibieron sentencias de hasta quince años de prisión. El 22 de diciembre de 1970, el Presidente Juan Velasco, intentó cerrar ese capítulo de la historia peruana declarando una amnistía general para todos aquellos involucrados en las guerrillas de 1965.[18]



Jacqueline Eluau, la viuda de Guillermo Lobatón, no iba a dejar a un lado su vínculo con Perú hasta no saber cómo y dónde había muerto su marido. En 1967, un periódico chileno, *Punto Final*, especuló que Lobatón podría seguir con vida, prisionero del gobierno peruano.[19] En el número siguiente de la misma publicación, Jacqueline describió su regreso a Junín en busca de respuestas a los numerosos interrogantes sobre el destino de Lobatón. Sus comentarios son una retórica revolucionaria en extremo florida y romántica:

Senderos sin cesar han llevado la gesta de los Rebeldes, amorosos de la justicia y defensores de la alegría de los corazones niños . . . Un nombre vibra en los labios casi inmóviles por el "chacchar" de la coca: LOBATÓN, Guillermo Lobatón, sombra imborrable y, a la vez, esperanza del campesino.[20]

Como las autoridades le impidieron que buscara la sombra de Lobatón más allá de Andamarca en 1967, Jacqueline retomó el seguimiento de sus pasos en 1970. En esa ocasión fue guiada por miembros del MIR liberados luego de la amnistía general, así como por otros integrantes nuevos del movimiento. Según Elías Murillo, que acompañó a Jacqueline en esa peregrinación, se proveyeron de armas ocultas en las montañas desde 1965. Pero Jacqueline resultó ser una carga, conspicua para informantes potenciales e incapaz de seguirles el paso a sus compañeros en los arduos senderos. Insistía en hacer la ruta exacta de la Túpac Amaru siempre que fuera posible, empresa nada desdeñable si se tenía en cuenta la constante presencia militar en la zona. Las crecientes tensiones en la columna –relacionadas en parte con la férrea decisión de Jacqueline, incompatible con hombres habituados a mujeres más complacientes- podrían haber terminado en un motín de no haber caído Jacqueline en manos de la policía en la Hacienda Alegría. Fue conducida a Lima y deportada de inmediato.[21] Sólo nos quedan las desafiantes preguntas que ella escribió en 1967:

¿Qué hay de cierto en las diversas versiones divulgadas en folletos, comunicaciones, etc., sobre la muerte de Guillermo Lobatón? ¿Qué significan las contradicciones vergonzosas de los militares, del gobierno en general, cuando afirman la desaparición del luchador? . . . Sin duda, el engaño al pueblo. El engaño a la Historia.



Las disputas dentro de la izquierda peruana generadas por las guerrillas de 1965 alcanzaron su máxima intensidad entre las organizaciones partidarias provinciales que se vieron relegadas de los grandes debates en Lima. Uno de los activistas provinciales que desempeñó un papel importante en el debate era un joven profesor de filosofía llamado Abimael Guzmán. Guzmán enseñaba en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, en la ciudad de Ayacucho, capital del departamento andino que era, y sigue siendo, el más pobre de Perú.[22]

El encarnizado enfrentamiento entre las facciones pro y antiguerrilleras y el fracaso final de la Túpac Amaru y de otras columnas de rebeldes indudablemente tuvieron un impacto muy fuerte sobre Abimael Guzmán. Después de 1965, se acercó más que nunca a la visión maoísta de que la revolución debe comenzar como una guerra popular en las zonas rurales para luego abarcar las ciudades, los principales repositorios del decadente pensamiento burgués. Hacia 1969, Guzmán había quemado sus naves respecto del comunismo ortodoxo y constituido su propia secta, denominada "Partido Comunista de Perú por el Sendero Luminoso de Mariátegui" en homenaje al fundador del socialismo peruano. El pequeño partido surgido de esta escisión pasó a conocerse simplemente como Sendero Luminoso.

Aunque el gobierno revolucionario esperaba mejorar los niveles de vida en regiones pobres tales como Ayacucho, sus esfuerzos eran lentos e ineficaces. Los hacendados tradicionales, entretanto, estaban en decadencia y habían dejado un vacío de poder al que ingresó Sendero Luminoso en los años 70. Guzmán atrajo a estudiantes de extracción campesina al partido, los entrenó en el pensamiento político maoísta y los envió de regreso a sus comunidades para difundir una visión de cambio revolucionario. A diferencia de las guerrillas del MIR de 1965, Sendero Luminoso estableció raíces profundas en el interior del país. Los miembros del partido sabían hablar quechua. Se vestían como campesinos; en muchos casos de hecho lo eran. Y no se ilusionaban en cuanto a que la revolución habría de producirse en un mes o siquiera una década. Un elemento vital en la táctica organizativa de Sendero Luminoso era el secreto absoluto, que según un observador era una reacción directa a la laxa seguridad interna del MIR en 1965, "cuando todos parecían saber todo."[23]

Sendero Luminoso primero se abrió camino en el imaginario popular en 1980, cuando algunos activistas colgaron perros muertos en postes de luz de una de las principales avenidas de Lima. Los perros llevaban carteles que denunciaban la traición de Deng Xiaoping al maoísmo. Esta macabra propaganda fue seguida por actos directos de violencia revolucionaria, primero en Ayacucho y luego en otros departamentos andinos, con una presión cada vez mayor sobre las ciudades peruanas; en especial, ataques a las líneas de alta tensión que sumían periódicamente a Lima en la oscuridad. Hacia mediados de los 80, las muertes vinculadas con la violencia de Sendero Luminoso y las medidas igualmente brutales del gobierno para sofocar la rebelión superaron las cinco mil, cifra que hacía empequeñecer las de 1965. En los primeros dos meses de 1990, la violencia política había cobrado más de quinientas víctimas.[24]

Sendero Luminoso tal vez haya sido el primer grupo subversivo del mundo contemporáneo en evitar las declaraciones públicas. El total de comunicados y textos oficiales apenas superaría el peso de las chuspas con hojas de coca que porta la mayoría de los campesinos de Ayacucho. Los niños que vivían en zonas controladas por Sendero Luminoso aprendieron a reverenciar al "Presidente Gonzalo" –como pasó a llamarse Abimael Guzmán- aunque el contenido específico de su mensaje seguía siendo un misterio. Quizá, según dijo un antropólogo peruano, Sendero Luminoso mantenía el silencio porque "se considera representante de un mundo que ha sido despojado de su lengua."[25] El texto del Presidente Gonzalo era la violencia misma. Con el fervor de los cabalistas medievales, los intelectuales peruanos y extranjeros se esforzaban por interpretar mensajes crípticos en el salvajismo del partido, así como en la crueldad recíproca de la respuesta del gobierno.

La especulación constante se centraba en el mensaje milenarista que Sendero Luminoso pudo o no haber estado difundiendo entre los campesinos. La idea de que la violencia revolucionaria en los Andes posee una tendencia oculta ritualista o mítica apareció en un influyente ensayo publicado en 1983 por Mario Vargas Llosa.[26] Investigaciones posteriores vincularon a Sendero Luminoso con mitos andinos de renovación milenarista, así como con la tradición mítica más siniestra del *pishtaco* homicida.[27] Al igual que en 1965, no resulta claro si el mensaje milenarista provenía de los mismos subversivos o de las interpretaciones de los campesinos sobre acontecimientos ocurridos a su alrededor.

El surgimiento de la violencia de Sendero Luminoso contrastaba con la conducta de la corriente principal de la izquierda, que se abocó a la política electoral una vez que Perú retornó a la democracia en 1980. No obstante, no todos los partidos marxistas estaban satisfechos con el proceso democrático. Un nuevo grupo militante llamado Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) tomó las armas en 1982, operando inicialmente en las principales ciudades peruanas. En 1987, el MRTA estableció un frente en el Departamento de San Martín. Las fotos periodísticas de los subversivos son misteriosamente similares a las imágenes de la columna Túpac Amaru de 1965, aunque el MRTA estaba equipado con armas mucho mejores que las piezas de museo que portaban Lobatón y sus hombres.[28] Este parecido es más que accidental, pues a fines de 1986 los miembros restantes del MIR anunciaron que se unían al MRTA. Esta unidad se basaría en "el objetivo del socialismo y la inevitabilidad de la lucha armada."[29] Uno de los pocos sobrevivientes de la Túpac Amaru, Antonio Meza, murió con sus compañeros del MRTA en mayo de 1989 en una emboscada del ejército a un camión con subversivos.

El MRTA y Sendero Luminoso debieron su desarrollo a la precipitosa caída de la economía peruana azotada por las deudas. También se alimentaron de la expansión del cultivo ilegal de coca y del refinamiento clandestino de cocaína en la región de la selva central peruana. El comercio de la cocaína creó un clima de ilegalidad en el que prosperaron los subversivos; éstos se convirtieron en protectores de los cocaleros, cuyo medio de vida se vió amenazado por la policía peruana a instancias de los Estados Unidos. La producción de coca además originó un flujo de moneda dura que los subversivos desviaban para sus propios objetivos.[30] Habían zonas de la Amazonía peruana que a fines de los 80 estaban efectivamente aisladas del control civil, salvo por alguna forma de "gobierno popular" que el MRTA y Sendero Luminoso habían logrado imponer en las áreas bajo su dominio. Entretanto, el gobierno de los Estados Unidos parecía decidido a hacerles el juego a los subversivos fomentando una "vietnamización" de áreas cocaleras claves: construyendo nuevas bases militares en la selva, enviando unidades de Fuerzas Especiales para entrenar a sus contrapartes peruanos y reacondicionando aviones de ataque y lanchas patrulleras para interceptar cargamentos de cocaína.[31] Guillermo Lobatón apenas podría haber imaginado la improbable conjunción de

fuerzas y sucesos que produciría el Perú: el golpe militar izquierdista de 1968, el surgimiento de una rebelión rural liderada por militantes retrasados y el crecimiento espectacular del comercio de la cocaína. Cabría intuir que al galante Lobatón, un hombre que era capaz de poner a un lado los asuntos de las guerrillas para debatir sobre la historia de la Iglesia con un franciscano en una remota misión, le inquietaría la crueldad de sus contrapartes contemporáneos. Sin embargo, Lobatón podría ver en la persistencia de la lucha una reivindicación del MIR. El ex guerrillero Elías Murillo habla en nombre de su líder caído al insistir en que "lo importante es [que] hemos buscado la experiencia, lo hemos hecho aunque sea mal, por lo menos nos queda ese recuerdo de que hemos sido valientes de salir o hemos tomado decisiones . . . Pero la verdad de los hechos", enfatiza, "es que sólo el tiempo es el que nos va a dar la razón. Si hemos estado errados, el tiempo es el que se va a encargar de decirnos que hemos estado errados, y si hemos estado en nuestra razón, en un camino justo, hemos hecho lo correcto, también el tiempo nos va a decir."



Entre los protagonistas claves de 1965, Estados Unidos quizá haya sido el que menos aprendió de la experiencia. Según revelan documentos de embajada, eran conscientes de la necesidad de combatir los guerrilleros con reformas sociales y desarrollo económico así como con destreza militar. Un empleado del programa de seguridad pública AID que viajó por Cusco durante la rebelión, por ejemplo, le informó a su jefe que los campesinos alrededor de Mesa Pelada no se habían unido al MIR porque "nunca antes habían estado tan bien con los programas gubernamentales", haciendo referencia, entre otras cosas, a las medidas de reforma agraria implementadas por la administración de Belaunde.[32] Sin embargo, en la práctica los que veían a la subversión estrictamente en términos militares fueron los que llevaron la voz cantante.

Se realizó una investigación sobre las formas eficaces de enfrentar los levantamientos izquierdistas a partir de una iniciativa especial de la *Advanced Research Projects Agency* (ARPA) (Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada), del Departamento de Defensa. El programa se denominó Proyecto *Agile*.

Al dirigirse a la *Armed Services Committee of the House of Representatives* (Comisión de Servicios Armados de la Cámara de Representantes) en 1967, un vocero del Departamento de Defensa describió el Proyecto *Agile* como una investigación que incluía "ingeniería y pruebas para la reparación inmediata de hardware" así como la evaluación de "problemas de mayor alcance relativos a guerras subversivas reales o potenciales."[33] El alcance del Agile también abarcaba "la ciencia conductual aplicada". El vocero observó que la ARPA estaba recibiendo mucha información útil sobre la vida en pueblos tailandeses enviada por científicos sociales asociados al *Standford Research Institute*, datos que supuestamente ayudarían a los Estados Unidos a evitar la infiltración comunista en ese lugar.

Los informes del Proyecto *Agile* que fueron de dominio público van de lo prosaico ("La Utilidad de la Caballería y Animales de Carga en las Operaciones de Contrainsurgencia en el Entorno Latinoamericano") hasta lo casi alucinatorio. A esta última categoría pertenece un trabajo de investigación sobre los receptores olfativos del *Lucilia sericata*, una especie de moscón, y su habilidad para detectar seres humanos, parte de un proyecto norteamericano para el desarrollo de sistemas de sensores a distancia que alertarían a las fuerzas de seguridad sobre la infiltración de guerrilleros.[34] En otros informes se evalúan los problemas de radiocomunicación en la selva tropical y el uso de defoliantes -en especial un compuesto altamente tóxico conocido como Agente Naranja- para eliminar la posibilidad de ocultamiento de los rebeldes.

El hecho de abocarse con tanta pasión a buscar soluciones técnicas para los levantamientos condujo a la derrota a los Estados Unidos en la guerra de Vietnam. Los soldados norteamericanos más perceptivos lograron percatarse de que únicamente con material no podrían ganar la lucha, pero sus opiniones fueron desoídas por los oficiales superiores y las autoridades civiles responsables.[35] Identificar a los infiltrados, por ejemplo, era apenas la mitad del problema. El verdadero desafío era crear un sistema por el cual los infiltrados no fueran bien recibidos por las comunidades campesinas; los campesinos debían recibir el apoyo de fuerzas de seguridad honestas y eficientes. La gente necesitaba opciones más atractivas que el derrocamiento violento del estado.



En las secuelas inmediatas de 1965, los Ashaninka del Río Perené vieron una modesta mejoría en sus vidas. Los hacendados que regresaron a sus propiedades luego de la muerte de Guillermo Lobatón estaban comprensiblemente renuentes a enemistarse con trabajadores indígenas. Las bravatas blandiendo pistolas fueron reemplazadas por una actitud más conciliadora. No obstante, las realidades de la propiedad de tierras siguieron inalteradas y debajo del modo afable de los colonos mestizos persistía el mismo paternalismo y prejuicio.

Esta situación cambió con las reformas radicales impuestas por el gobierno revolucionario, dentro de las cuales la más importante fue la Ley de las Comunidades Nativas (Decreto Ley 20653). Se reconocía a las "comunidades nativas" como unidades sociales con un alto grado de autonomía, incluyendo el derecho legal a mantener las costumbres locales. Aún más significativo fue el hecho de que las comunidades nativas pudieran solicitar títulos de tierras, que habrían de ser inajenables y propiedad colectiva de los miembros de la comunidad. En cuanto la ley entró en vigencia, empleados de la agencia de movilización social del gobierno, SINAMOS, se trasladaron a comunidades ashaninka para explicar cómo los indígenas podían iniciar el complejo proceso de reclamar sus tierras y cuidar y guiar los documentos a través de la burocracia peruana.

En los primeros años de aplicación de la ley, el gobierno concedió títulos a comunidades ashaninka con un buen ritmo. Para 1976, treinta y tres comunidades habían recibido títulos sobre territorios que variaban de una superficie de 188 hectáreas a más de 10.000.[36] La medida trajo poca satisfacción a los Ashaninka en zonas densamente colonizadas, donde la concesión de tierras era patéticamente reducida. Pero había una perspectiva de un futuro mejor para comunidades más remotas en posesión de suficiente tierra como para cubrir las necesidades previsibles de sus miembros. El gobierno también tomó medidas para aumentar la cantidad de escuelas y de puestos sanitarios en las comunidades ashaninka.

No obstante, aunque los Ashaninka iban recibiendo la protección legal que buscaban desde hacía tanto tiempo, otras políticas gubernamentales crearon nuevas amenazas. La construcción de carreteras aceleró la migración de colonos andinos a la Provincia de Satipo. Una extensiva reforma agraria redistribuyó tierras pero también promovió la

idea de que la tierra debería pertenecer a aquellos que hacen uso de ella, "uso" definido como deforestación y conversión de la selva en campos cultivables o de pastoreo. Esta visión no podía adaptarse fácilmente al sistema ashaninka de roza y quema, con su dependencia de largos períodos de barbecho.

A medida que el gobierno revolucionario tendía hacia la derecha a fines de los 70, se aminoró el proceso de titulación de tierras hasta casi detenerse. Las comunidades ashaninka presentaron toda la documentación necesaria ante el Ministerio de Agricultura pero más tarde les informaron que no podían entregar títulos "debido a problemas en Lima."[37]

En respuesta, los Ashaninka se lanzaron a la arena política agrupando sus comunidades en federaciones locales –que llegaron a ocho hacia fines de los 80-, asociadas a su vez con organizaciones panindígenas en el nivel nacional y continental. Si bien la mayoría de estas federaciones están financiadas de un modo precario y sujetas a abruptos cambios de liderazgo, brindan un foro efectivo para presentar los reclamos indígenas ante el gobierno. Además se han convertido en el terreno propicio para la capacitación de líderes jóvenes, que rápidamente aprenden la importancia del *lobbying* y la influencia de los medios. Estos políticos indígenas, casi siempre alfabetizados y bilingües, han desafiado la autoridad de los curacas tradicionales de manera creciente.

El retorno del Perú a la democracia en 1980 trajo aparejado un alejamiento aún mayor de las políticas indígenas progresistas de comienzos de los 70. En 1984, un joven ashaninka fue sentenciado a dos años de prisión por el equivalente local de violación de menores porque había mantenido relaciones sexuales con una niña de catorce años, práctica que casi no se aparta de lo establecido en comunidades donde las niñas a menudo contraen matrimonio luego de su primera menstruación.[38] En 1982, el presidente del Instituto Nacional de Flora y Fauna (INFOR) visitó una comunidad ashaninka en el Río Ene para estudiar los conflictos de tierras entre indígenas y colonos. Su informe de la situación alegaba que algunos ashaninka "se encuentran en un estado completamente salvaje, en casos extremos viviendo totalmente desnudos" –una afirmación tan improbable entre los Ashaninka como resultaría, por ejemplo, entre los miembros de una congregación fundamentalista en Lynchburg, Virginia.[39] En 1985, el antropólogo danés Søren Hvalkof informó que aquellos ashaninka que denunciaban invasiones de tierras

por parte de colonos o abusos en sus contratos de trabajo por parte de hacendados no indígenas eran hostigados por las autoridades locales del Gran Pajonal. Durante ese hostigamiento, los indígenas eran ocasionalmente "azotados con un pene de toro disecado." Resulta difícil imaginar un símbolo de mayor crudeza expresiva de dominación política.[40]

Hacia fines de los 70, el boom económico del Valle del Perené, en gran medida debido a los intentos del gobierno por mejorar las condiciones de la región luego del levantamiento de 1965, había comenzado a tambalear. La competencia por las escasas tierras cultivables empujó a los agricultores hacia las laderas más empinadas, donde a raíz de las fuerzas pendientes y las lluvias tropicales se lavaba la delgada capa de humus. La producción agrícola sufrió una importante caída en casi toda la región. En 1980, el gobierno integró el Valle del Perené y las regiones vecinas en un proyecto de desarrollo unificado, el Proyecto Especial Pichis-Palcazu, con financiamiento de gobiernos extranjeros y organismos de préstamos multilaterales tales como el Banco Mundial.[41] En el Valle del Perené, el objetivo principal del proyecto ha sido obtener con dificultad mayores niveles de producción de suelos en desaparición. La construcción de rutas nuevas ha impulsado la migración a áreas fronterizas ocupadas por Ashaninka y pueblos indígenas vecinos. Estas nuevas presiones sobre la tierra sólo pudieron compensarse en parte a través de nuevas adjudicaciones de títulos a comunidades indígenas, inicialmente promovidas por el Banco Mundial y luego implementadas con el apoyo de varias organizaciones de ayuda extranjeras.[42] A pesar de la masiva inyección de capital, el que visite el Valle del Perené verá laderas deforestadas, el rojo intenso del suelo laterítico claramente visible en deslizamientos de tierra y profundas grietas de erosión. Con la pérdida de cuencas que en una época controlaban el flujo de aguas al sistema fluvial regional, el Perené corre con inusitada violencia, constituyendo un peligro aún mayor que el que representaba en siglos anteriores.

La única industria próspera en la selva peruana es la cocaína. Los productores de cocaína no se caracterizan por un registro escrupuloso, de modo que nadie sabe cuántas hojas de coca y pasta de cocaína procesada vienen del valle del Perené y sus tributarios. No obstante, las pruebas anecdóticas indican que el cultivo de coca se ha expandido significativamente desde los modestos niveles de los años 70, en especial a lo largo de los ríos Pichis, Ene y Tambo. La oportunidad económi-

ca que brinda la coca atrae a más gente de otras regiones a los bolsones que aún quedan de tierra virgen, en su mayoría ocupada por los Ashaninka.[43]

La lucha armada de Sendero Luminoso y del MRTA agregaron otro factor desestabilizante a la situación de los Ashaninka. Comenzando con asesinatos muy espaciados y selectivos de líderes ashaninka, Sendero Luminoso intensificó sus ataques contra comunidades ashaninka que se negaban a obedecer las directivas de los guerrilleros. En abril de 1990, cuarenta indígenas fueron ultimados cuando una columna de Sendero Luminoso tomó por asalto la comunidad ashaninka de Naylamp en la Provincia de Satipo. En otras partes de territorio ashaninka, el MRTA inició el reclutamiento forzoso de jóvenes ashaninka.

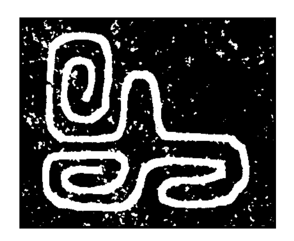
Hacia fines de 1989, el enfrentamiento Ashaninka con el MRTA dio un vuelco importante, que, según resultó, fue definido por el levantamiento de 1965. Los subversivos del MRTA secuestraron a un líder ashaninka llamado Alejandro Calderón Espinoza cerca de Puerto Bermúdez. El MRTA, un grupo cuya genealogía política lo vincula directamente con el MIR, interrogó a Calderón sobre su supuesta participación en la captura de Máximo Velando y Juan Paucarcaja en 1965, para luego condenarlo a una ejecución sumaria. En un comunicado donde explicaban su muerte, el MRTA observó que "Calderón fue sometido a un juicio después de evaluar su comportamiento por los hechos del 65. Se le encontró culpable."[44]

La reacción ashaninka al asesinato fue explosiva. Según palabras de la prensa popular, los indígenas "le declararon la guerra al MRTA". El 26 de diciembre de 1989 o cercano a esa fecha, cientos de hombres ashaninka atacaron Puerto Bermúdez, detuvieron a dos funcionarios de la ciudad (que fueron luego acusados de apoyar a los subversivos) y acorralaron a docenas de sospechosos del MRTA. Los informes periodísticos provenientes de Puerto Bermúdez alegaban que un buen número de subversivos habían sido sometidos a la "justicia popular", incluyendo la ejecución. Todavía para mediados de enero de 1990, las rondas ashaninka seguían controlando la ciudad y la zona circundante. El gobierno peruano fue lento para enviar unidades militares que restablecieran el control civil o pusieran bajo custodia a los supuestos sospechosos del MRTA que estaban en manos de los Ashaninka.[45]

La cobertura periodística de estos sucesos apenas difería de la de un cuarto de siglo antes. Los informes hacían hincapié en la predominancia de arcos y flechas –especialmente flechas envenenadas- entre los guerreros ashaninka. A los miembros de la milicia ashaninka del Gran Pajonal se los seguía describiendo como los "más feroces", "más primitivos" y "más incontrolables". Si bien enfatizaban la supuestamente atávica característica del atuendo y armamento ashaninka, los periodistas de 1990 estaban de continuo asombrados por la sofisticada organización impuesta por los líderes indígenas, quienes designaron una "Plana Mayor" y extendieron salvoconductos a los miembros acreditados de la prensa.[46]

Las desgracias sufridas por los Ashaninka invitan a hacer sombrías predicciones de que su sociedad se dirige hacia la extinción. La catástrofe ecológica, la violencia política, la pobreza son todas amenazas que enfrentan los Ashaninka en la actualidad. No obstante, la cultura ashaninka no es un objeto inflexible sino un conjunto flexible de tendencias, ideas y adaptaciones sociales. Al responder de un modo creativo a circunstancias nuevas, los Ashaninka han conservado una forma de vida distintiva a pesar de los cuatro siglos de contacto con occidente. Por encima de todo, su historia les ha conferido una férrea voluntad para sobrevivir y paciencia para aguardar un ajuste de cuentas definitivo.

DIEZ



Coda: Los indígenas amazónicos y el sueño milenarista

Los Ashaninka de la Amazonía peruana no son de ninguna manera la primera etnia amazónica en esperar un tumultuoso cambio de suerte. En 1549, los colonizadores españoles encontraron un grupo de indígenas Tupinamba cerca de Chachapoyas en los Andes peruanos. Los Tupinamba habían llegado caminando desde Brasil, cruzando el continente en busca de la Tierra Sin Mal, un paraíso terrenal descrito en su mitología.[1] Más de tres siglos después, un profeta baniwa llamado Venancio Kamiko (luego conocido como Venancio Christo) comenzó a predicar entre los indígenas de la región del Alto Río Negro en Venezuela. Venancio en sueños había recibido la orden de informarle a su pueblo que tenían que negarse a trabajar para los blancos. Luego adquirió un papel sacerdotal, organizando fiestas y ceremonias matrimoniales mientras que anunciaba la destrucción de aquellos que no querían escuchar su mensaje.[2] En 1912, el antropólogo Curt Nimuendajú observó a un grupo de peregrinos guaraníes que habían migrado a la costa brasileña. Cantaron y bailaron durante días enteros, esperando volar en cualquier momento hacia la Tierra Sin Mal. Cuando la esperanza se agotó, le echaron la culpa a la contaminación de la ropa y los alimentos europeos que los hacía dema-

siado pesados para levantar vuelo.[3] En 1946, una multitud de Tukuna del oeste de Brasil participó de una migración en masa hacia un sitio donde, según creían, los espíritus los cubrirían con una lluvia de artículos.[4]

En estos despliegues de esperanza injustificada algunos antropólogos ven el abandono de religiones indígenas en remplazo de nociones judeocristianas de salvación.[5] Otros perciben elementos de desorganización social, de resistencia o de representación de patrones inconscientes codificados en la mitología. La mayoría de las interpretaciones parten del supuesto de que los movimientos milenaristas son intervalos anormales en los que las sociedades estables de algún modo dejan de estar aglutinadas.[6] Los cimientos de la vida indígena se desmoronan cuando los indígenas observan diferencias marcadas de riquezas entre el conquistador y el conquistado o experimentan los efectos traumáticos de un cambio radical de valores, como cuando, por ejemplo, los misioneros cristianos se oponen a que los curacas tengan más de una esposa.[7]

A medida que sabemos más sobre la prehistoria amazónica, resulta cada vez más dudoso que los sueños milenaristas hayan sido únicamente el producto de la Conquista. Las sociedades amazónicas no han existido en un estado de uniformidad sin trabas. Investigaciones arqueológicas recientes muestran que en muchas partes de la región se produjeron cambios sociales que habrían confrontado etnias con sistemas igualitarios con jefaturas muy estratificadas, lo que tal vez haya precipitado las crisis culturales mucho antes del arribo de los europeos.[8]

No obstante, los cultos de crisis sobre los que más sabemos ocurrieron como respuesta al contacto europeo. Los indígenas identifican la llegada de los europeos, portadores de aterrorizantes epidemias y agentes de cambio social radical, con las transformaciones instantáneas ya establecidas en el mito y la leyenda de la Amazonía. En medio de tanto caos, los pueblos indígenas consideran necesario repensar sus propias instituciones y creencias.[9]

Cuando los indígenas echan por tierras sus tradiciones, es probable que se vuelquen a los símbolos y a la parafernalia del Cristianismo, la religión de los conquistadores, en busca de materia prima con la que construir un nuevo orden. La incorporación de simbolismos cristianos en la visión milenarista es, según algunos estudiosos, una forma de "aculturación" que empuja a los pueblos indígenas hacia la senda del

empobrecimiento cultural.[10] Más apremiante es el punto de vista contrario: que estos movimientos intentan arrancar el Cristianismo de manos de los blancos y reformularlo para que satisfaga las necesidades espirituales propias de los indígenas. La pureza teológica es una obsesión occidental. La mayoría de los pueblos del Nuevo Mundo están conformes con el intercambio del conocimiento religioso entre sociedades. El hecho de tomar los elementos de la religión del conquistador es sólo el primer paso de un proceso de adaptación de la cultura indígena a realidades nuevas. Los líderes de este emprendimiento son a menudo chamanes, los miembros más versados de la sociedad en la práctica religiosa tradicional. El "Cristianismo" de los indígenas puede emerger como una forma indigenizada, con un significado totalmente propio.

La abundancia es otra preocupación de los movimientos milenaristas. Si bien muy pocos cultos de cargo plenamente desarrollados se han difundido en la Amazonía, las reflexiones milenaristas de los indígenas con frecuencia se centran en el poder que les brinda a los extranjeros el control sobre productos en semejante abundancia. Las etnias también deben meditar acerca del lugar que en el futuro habrán de ocupar los blancos en el orden social amazónico. Algunos grupos, tales como los Ashaninka bajo el liderazgo de Juan Santos Atahualpa, esperan expulsar a los blancos para siempre. En otras partes de la Amazonía, creen que se *convertirán* en blancos. Otros grupos, como por ejemplo los Guaraní que Curt Nimuendajú observó en la costa brasileña, esperan escapar del mundo ordinario por completo. En cada caso, los participantes de cultos de crisis expresan la opinión de que el *status quo* es intolerable.

En otras palabras, los movimientos milenaristas amazónicos representan experimentos de cambio social llevados a cabo por pueblos que creen que la historia está compuesta de sucesos explosivos más que de lentas oleadas. Algunos movimientos han sido fracasos desoladores, incluso para sus seguidores. No obstante, en todos los casos los grupos étnicos afectados parecen ganar algo a partir de la experiencia. Aprenden que los blancos son vulnerables cuando los pueblos indígenas se unen o que la mejor forma de hacer frente a la imposición forzosa de ideas foráneas, en algunas circunstancias, es manteniendo las prácticas religiosas tradicionales en formas que no sean detectadas por los extranjeros. Se han percatado de que el rechazo total de los esquemas sociales

tradicionales no conduce a un aumento instantáneo de la prosperidad. La amarga experiencia de la represión estatal puede enseñarles el valor de lo que James Scott denomina "las formas diarias de resistencia", tácticas que frustran el control sin provocar el uso de la fuerza.[11] El precio pagado por estas lecciones – en vidas, desorden social, experiencias agudamente desmoralizadoras- a veces fue alto. No nos compete decir si valió la pena.



Comparados con otros pueblos amazónicos, los Ashaninka han sido los que con más frecuencia transformaron su sueño de cambio milenarista en acción violenta. Cabe recordar, sin embargo, que algunos cultos de crisis ashaninca –en especial el movimiento inspirado por el misionero F. A. Stahl en la década de 1920- eran pacíficos. La violencia que pudo haberlos caracterizado fue iniciada por colonos preocupados y no por los indígenas.

Ya fueran violentos o pacíficos, todos los episodios milenaristas ashaninka incluyeron la apropiación de ideas foráneas y su reconfiguración dentro de un lenguaje indígena. Probablemente jamás logremos desenmarañar los hilos de pensamiento franciscano, andino y amazónico reunidos en la rebelión de Juan Santos Atahualpa en el siglo XVIII, como tampoco nunca podremos comprender totalmente cómo los rebeldes ashaninka de 1965 entretejieron la profecía chamánica con el tipo de marxismo utópico del MIR.

Enigmas similares se nos presentan en las alianzas equívocas de los Ashaninka con extranjeros carismáticos: Juan Santos, Fitzcarrald, Stahl, Pent y Lobatón. Dudamos de que alguno de estos hombres haya comprendido en su totalidad los usos que le daban a su liderazgo los chamanes indígenas, presionados para validar su propio discernimiento espiritual brindando soluciones a problemas acuciantes del momento. El extranjero carismático ofrecía un liderazgo que, por un tiempo, podía trascender disputas y agravios de larga data para así unir pueblos mediante alianzas poderosas. No obstante, al igual que otras etnias amazónicas, los Ashaninka valoran su libertad por encima de cualquier otra cosa, la "antigua libertad" sobre la que los cronistas españoles hablaban con tanto

desdén. "Siempre están los que dudan", dicen los Ashaninka, reconociendo así que las semillas de la disolución de una alianza están prontas a germinar de un momento al otro.[12]

La influencia corrosiva de la duda pudo haber pasado inadvertida a extranjeros que vieron los motivos de sus seguidores indígenas a través de la lente de una experiencia cultural muy diferente. ¿Acaso Guillermo Lobatón, por ejemplo, podría haber captado plenamente los motivos que hicieron que los Ashaninka se alejaran de la Túpac Amaru al final de la rebelión de 1965? No parece muy probable. Juan Santos, David Pent, Guillermo Lobatón, todos experimentaron un período en el que se acercaron a la categoría de dioses para los indígenas. Luego el entusiasmo ashaninka se extinguió y dejó a los líderes solos y agotados, dotados únicamente de sueños utópicos, víctimas de un proceso político indígena que en última instancia no lograron desentrañar.



Pichári es un chamán del Río Berta. Su hogar ubicado en un sitio aislado domina el valle más abajo. Las visiones que se le concedieron durante sus trances inducidos por el tabaco alimentan la tradición de profecía que condujo a su pueblo a la lucha de 1965. Reflexionando sobre los trastornos que presenció durante su larga vida, Pichári intenta comprender el derrumbe del mundo de sus ancestros:[13]

Así me contó mi abuelo . . . Él me avisó de otras cosas que yo sí vi. Él me dijo:

-Algún día vendrán los viracocha aquí donde vivimos y ya no veremos los bosques. Ellos tumbarán todos los árboles para sembrar y nos atraparán para trabajar como sus esclavos. Trabajaremos por nada, no nos pagarán, no nos regalarán. Tendremos que machetear sus chacras, nos esclavizarán. Nos quitarán nuestra tierra, ya no habrá animales para cazar, no habrá peces para pescar en los ríos. Así será. Y así fue. Así es. Yo lo he visto.

Según Pichári, parte de la culpa de esa desgracia está en el pueblo Ashaninka mismo, pues no obedecieron la orden de *Tasórentsi,* Dios, de

vivir en paz entre ellos. "Si hubiéramos obedecido," musita, "ahora estaríamos felices, cantando nuestras canciones. Los que viven en el cielo bajarían a visitarnos." Pero los blancos, a pesar de afirmar su superioridad moral, padecen de la misma incapacidad de obedecer sus principios religiosos. Pichári señala con amargura que "dicen que tenemos que vivir según las 'sagradas escrituras'; sin embargo entre ellos se matan, se pelean, se roban y nosotros vamos a terminar como ellos."

Este desorden comenzó con la llegada de los españoles:

Así es. Si no fuera porque vinieron los españoles, ahora nosotros tendríamos nuestras fábricas y los viracochas serían nuestros peones; ellos trabajarían para darnos plata. Pero no, ellos nos quitaron nuestra sabiduría; si no, nosotros sabríamos hacer todo lo que ellos hacen.

La triste profecía de Pichári refleja la muerte de la selva que ha sido la fuente de vida para los Ashaninka. Año a año ve cómo los suelos se van empobreciendo y los animales de caza escasean cada vez más. No obstante, Pichári duda que esa gran confusión e infelicidad duren para siempre:

Algún día, como me dijo mi abuelo, yo sé que se va a acabar el mundo, toda la injusticia se va a acabar. Antes se va a acabar la yuca, ya está llegando el tiempo en que moriremos de hambre. Antes había aquí muchos animales, monos, sachavacas, venados, osos, bastantes aves y peces. Pero antiguamente alguien dijo que moriríamos de hambre. A mi abuelo le oí decir eso mismo:

-Van a desaparecer los animales. ¡Van a sufrir hambre!

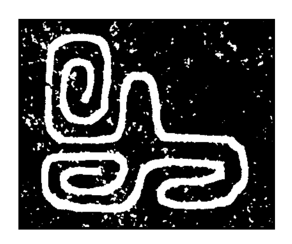
Y todo se está cumpliendo; yo lo estoy viendo ahora. Pero si seguimos el camino de Tasórentsi, él nos recogerá.

A pesar del fracaso de las profecías de 1965, a pesar de la muerte que sobrevino a los Ashaninka movidos por una creencia en un cambio milenarista, Pichári continúa aguardando una transformación apocalíptica que conducirá a su pueblo del caos al orden, de la privación a la abundancia. Lee los acontecimientos locales en busca de signos que indiquen que este difícil capítulo de la historia ashaninka está alcanzando su fin:

La otra vez en Cubantía un muerto ha resucitado. Ahí he comprendido que ya está cerca el tiempo. Como me había contado mi abuelo.

-Llegará el día en que anochezca, ya no habrá día, no habrá sol. Cuando veas esas cosas extrañas, es porque se acerca el fin. Nos convertiremos en cualquier cosa, si te has portado bien, no has peleado con tus paisanos te convertirás en una cosa bonita. Si no, serás un camári . . .

Falta todavía que ocurran otras cosas; éstas que te digo son el anuncio nada más. Quizás las que faltan no las vea; las verán mis hijos, las verás tú. Pero yo te aviso que será así. Porque así me lo contó mi abuelo y yo he oído y visto todo. Mientras, espero. Vivo aquí lejos, los chori [blancos] no me molestan.



Notas

INTRODUCCIÓN

1. Entrevista, 18 de diciembre de 1986.
2. *Area Handbook for Peru* 1972: 337.
3. En algunos casos hay fuentes etnográficas que utilizan otra ortografía, incluyendo "Ashaninca", "Ashéninka" y "Ashaninga".
4. Dentro de los trabajos influyentes sobre movimientos revivalistas y cultos de crisis figuran Brown 1994, La Barre 1971, Wallace 1956, Wilson 1973 y Worsley 1968. Debido a limitaciones de espacio nos es imposible mencionar los numerosos y destacados trabajos referidos al tema.
5. Ver, por ejemplo, Wilson 1973: 502.
6. Citado en Lan 1985: xvi. El estudio de Lan sobre el vínculo entre los médiums espiritistas y los guerrilleros ZANLA de Zimbabwe quizá sea el mejor trabajo disponible acerca de las conexiones entre un sistema religioso tradicional y un movimiento "racional" de liberación nacional.
7. Marzorati 1989: 102.
8. Ver Taussig 1987: 74-83.
9. Para un análisis más amplio sobre el tema, ver Hill 1988.
10. Sahlins 1985: 54-55.
11. Quisiéramos señalar en particular que nuestro relato se centra en la historia de estos acontecimientos tal como la narraron protagonistas masculinos. Las opiniones femeninas sobre la rebelión son casi imposibles de hallar en documentos oficiales, registros canónicos e informes de la izquierda peruana. Salvo muy pocas excepciones, los Ashaninka describían los hechos como una cuestión esencialmente de hombres. No cabe duda, entonces, de que las mujeres ashaninka podrían ver las cosas con otros ojos.

12. Según el censo del INEI de 1993 la población ashaninka es de 52 461.

13. En este libro, no analizamos las diferencias culturales dentro de la población ashaninka en su conjunto. Weiss 1975, por ejemplo, hace una distinción entre los Campa ribereños –la población a lo largo de los ríos Apurímac, Ene, Perené y Tambo- y los Campa del Pajonal, que habitan la zona conocida como el Gran Pajonal. Este autor junto con otros investigadores consideran que los Nomatsiguenga, que pueblan las márgenes de los ríos Anapati, Mazamari, Alto Pangoa y Sonomoro, son Machiguenga, aunque culturalmente casi no se los puede diferenciar de sus vecinos Ashaninka y son identificados como "Campa-Nomatsiguenga" por otros antropólogos conocedores de la región. Debido a la imprecisión del estatus étnico de los Nomatsiguenga y, lo que es más importante, debido a que la documentación y las historias orales sobre las guerrillas de 1965 rara vez diferencian a los Nomatsiguenga de los Ashaninka, nosotros usamos "Ashaninka" como un término general que abarca a los Nomatsiguenga.

14. Las fuentes monográficas básicas sobre los Ashaninka incluyen a Bodley 1971, Chevalier 1982, Elick 1969, Varese 1973 y Weiss 1975.

15. Elick 1969: 165; Weiss 1975: 270.

16. Citado en Weiss 1975: 493.

17. Ibíd., 225.

18. La a*yahuasca*, obtenida de una trepadora del género *Banisteriopsis*, se dice *kamárampi* en ashaninka. Pueden agregarse a la infusión hojas de la especie *Psychotria viridis* para aumentar su potencia. Para más detalles, ver Weiss 1975: 245.

19. Weiss 1975: 407.

20. Elick 1969: 236.

CAPÍTULO 1: PARA LLENAR LOS GRANEROS DEL CIELO

1. Jiménez de la Espada 1965, Tomo II: 102-103.
2. Ibíd. 104.
3. Varese 1973: 115-126; Fernández 1986*c*.
4. Citado en Varese 1973: 120. Basado en este pasaje, Varese sugiere que la lengua es sin duda campa más que amuesha pues la fonología campa es más parecida a la del español que la amuesha.
5. Font en Varese 1973: 125.
6. Ver Fernández 1987*b*: 337.
7. Ver Varese 1973: 139-144.
8. Citado en Loayza 1942: 146-147.

9. Izaguirre 1922, vol. 2: 163; ver también Amich 1975 [1771]: 45.

10. Ibíd., vol. 2: 173.

11. Wolf 1982: 112-114.

12. Los detalles de la vida de Bohórquez y su apropiación del título de Inca en los Valles Calchaquíes provienen de Miller 1975.

13. Santos (1986: 124) argumenta que el "Francisco Bohórquez" mencionado por los observadores franciscanos es en realidad Pedro Bohórquez. Este último pudo, de hecho, haberse cambiado el nombre para ocultar su verdadera identidad durante el escándalo por el fracaso de la primera expedición a Paitití.

14. Wolf 1959: 160, 164.

15. Amich 1975 [1771]: 52.

16. Izaguirre 1922, vol. 2: 227.

17. Amich 1975 [1771]: 73.

18. Ibíd., 74

19. Ibíd., 118.

20. Ibíd., 41-42.

21. Ordinaire 1988 [1892]: 128.

22. Para más detalles sobre el aparato administrativo franciscano y el crecimiento del centro misional de Ocopa, ver Lehnertz 1974.

23. Tibesar 1952: 30-31.

24. Para un inventario de objetos religiosos en una misión del siglo XVIII ver Lehnertz 1974: 298; en Lehnertz 1974: 309-310 pueden encontrarse inventarios de artículos para distribuir a los indígenas.

25. Amich 1975 [1771]: 155.

26. Para detalles de los poblados satélite de San Antonio de Eneno, ver Tibesar 1952: 27-28.

27. Jay Lehnertz (1974: 95-96) brinda testimonios documentales de que el primer ingreso franciscano al Pajonal se produjo en 1723 y no en la década de 1730 tal como se señala habitualmente.

28. Loayza 1942: 51.

29. Lehnertz 1974: 104.

30. Izaguirre 1922, vol. 2: 84-85.

31. Ibíd., 87.

32. Lehnertz 1974: 113.

33. Amich 1975 [1771]: 149.

34. Lehnertz 1974: 63.

35. Ibíd., 390. Zarzar (1989: 26) y Tibesar (1952: 37) proporcionan totales de población mucho más altos para las misiones franciscanas pero consideramos que las cifras de Lehnertz son más confiables.

36. Tibesar 1952: 36, n. 55; 37.

37. Izaguirre 1922, vol. 2: 210.

38. Amich 1975 [1771]: 541. Los responsables de esta edición no aclaran si dicha organización especial se aplicaba a comienzos del siglo XVIII o si es posterior a la contribución de Amich. Lehnertz 1974: 67-68 incluye el texto de un horario igualmente riguroso que fue sin duda empleado por las misiones franciscanas en la década de 1740.

39. Citado en Lehnertz 1974: 84.

40. Lehnertz 1972: 117. Ver también Tibesar 1952 y López 1922.

41. Varese 1973: 146, 149.

42. Amich 1975 [1771]: 46.

43. Lehnertz 1974: 45-48, 115.

44. Existe una discrepancia en el nombre del poblado donde Fray Santiago Vázquez encontró a Juan Santos. La mayoría de las fuentes se refieren al sitio como Quisopango; sin embargo, el informe personal del fraile, según se incluye en una carta del Padre Joseph Gil Muñoz (Castro Arenas 1973: Documento No. 1, I-IV), lo identifica como Siniaquí, posiblemente una deformación de Simaqui o Shimaqui, el nombre de un río cercano.

45. Citado en Castro Arenas 1973: Documento No. 1, II.

46. Amich 1975 [1771]: 156-157.

47. Loayza 1942: 6.

CAPÍTULO 2: EL REGRESO DEL SEÑOR INCA

1. Fray Santiago Vázquez de Caicedo, citado en Castro Arenas 1973: 84-85.
2. Marqués de Villa García en Loayza 1942: 12-13.
3. Ibíd., 10.
4. Amich 1975 [1771]: 161.
5. Loayza 1942: 24.
6. Ibíd., 34.
7. Existen discrepancias significativas en las descripciones sobre el tamaño del contingente de Bartoli (o Bártuli). Amich 1975 [1771]: 164 señala que Bartoli y sus fuerzas sumaban setenta y un efectivos; Varese 1973: 192 menciona a ochenta y uno; en el relato del secretario de Troncoso figuran noventa y seis, de los cuales treinta y dos estaban "asignados a diversas tareas de la compañía y otros enfermos" (Loayza 1942: 45).
8. Loayza 1942: 48.
9. Citado en ibíd., 65-67.
10. Vallejo Fonseca 1957: 243.
11. Varese 1973: 179.
12. Los detalles del ataque de Anson a Paita pueden encontrarse en Laughton 1899.
13. Citado en Castro Arenas 1973: 15.
14. Varese 1973: 179.

15. Citado en Castro Arenas 1973: 11.

16. Loayza 1942.

17. Castro Arenas 1973: 132.

18. El tema se desarrolla en Varese 1973: 299-308 y Castro Arenas 1973: 27-28.

19. Phelan 1970.

20. Alvarez 1989: 5; ver también Zarzar 1989.

21. Para un breve resumen de la vida del santo, ver Thurston y Attwater 1956: vol. 3, pp. 93-95.

22. Silverblatt 1988.

23. Izaguirre 1922, vol. 3: 117.

24. Amich 1975 [1771]: 140, 149.

25. Lehnertz 1974: 72.

26. Tibesar 1952: 35-36.

27. Citado en Izaguirre 1922, vol. 3: 116-117.

28. Varese 1973: 132.

29. Loayza 1942: 204.

30. Ibíd. , 208.

31. Castro Arenas 1973: 148.

32. Loayza 1942: 233.

33. Varese 1973: 203.

34. Castro Arenas 1973: 148.

35. Izaguirre 1922, vol. 3: 182-183.

36. Wertherman 1905: 202.

37. Castro Arenas 1973: 148.

38. Varese 1973: 205.

39. Ortiz 1961: 63.

40. Citado en Fernández 1987*b*: 338.

41. El texto completo de esta versión del mito de Inca aparece en Fernández 1987*b*.

42. Entre las fuentes sobre el mito de Inca en los Ashaninka y grupos vecinos figuran Weiss 1975 y 1986, Fernández 1984*b* y 1987*b* y Varese 1973.

43. Dentro de las fuentes importantes sobre el mito de Inkarrí y sus implicancias se incluye a Fernández 1987*b*, Flores Galindo 1988, Gow 1982, Ossio 1973 y Stern 1987.

CAPÍTULO 3: AMACHÉNGA

1. Herndon y Gibbon 1854: 85.
2. Ibíd., 85.

3. Wertheman 1905: 191-193.

4. Citado en Manuel Manrique 1982: 21. Si bien la zona del Perené alcanzaba las 500.000 hectáreas, la concesión total que se le hizo a la *Peruvian Corporation* fue de 2 millones de hectáreas. Para más detalles ver Barclay 1989.

5. Bodley 1971: 10; Manuel Manrique 1982: 39.

6. Este y los subsiguientes usos del término "blanco" a lo largo de este trabajo han de interpretarse como referidos a la categoría social de blanco o civilizado según lo definen los peruanos hispanoparlantes. En la Amazonía, la palabra *blanco* contrasta con *indio*, *chuncho*, *salvaje* o *nativo*.

7. Manuel Manrique 1982: 45.

8. Bodley 1971: 10-15; Shoemaker 1981; Elick 1969.

9. Ver Taussig (1987: 70-71) para información sobre los índices fluctuantes de los jornales pagados a los que extraían el caucho. Como por lo general la paga se realizaba en especies (cuyos precios estaban exageradamente aumentados por los comerciantes) más que al contado, es casi imposible llegar a una cifra exacta para los costos reales de producción. Guillaume (1888: 65) suministra información respecto de los índices pagados por un cauchero alemán en el "Río Palcaza" [sic], lo que sugeriría que sus recolectores Ashaninka recibían mucho menos del 10 % del precio de mercado fijado para el látex.

10. Guillaume 1888: 65.

11. Citado en Taussig 1987: 20. El libro de Taussig es una fuente incomparable para un análisis exhaustivo de la violencia del Boom del Caucho.

12. Sala 1897: 66.

13. Ibíd., 67

14. Citado en Bodley 1971:104.

15. Fuentes 1908, citado en Fernández 1986*b*: 57.

16. Varese 1973: 246.

17. Ver Bodley 1971: 102-106 para detalles de incursiones intertribales en busca de esclavos.

18. Sala 1897: 96, 104, 115, 99.

19. Ibíd., 127. Ver también Mendoza 1966.

20. Weiss 1975: 258.

21. Ibíd., 263.

22. Sala 1897: 140-141.

23. Reyna 1942: 21.

24. Ibíd., 43. Otras fuentes sobre Fitzcarrald incluyen a Valdez Lozano 1944 y Junta de Vías Fluviales 1904. El guión de la película *Fitzcarrald* de Werner Herzog (Herzog 1982) se toma grandes libertades en cuanto a la realidad geográfica y etnográfica, si puede decirse que exista la realidad en la Amazonía.

25. Reyna 1942: 86.

26. Valdez Lozano 1944: 23.

27. Ibíd., 13-14.

28. Ibíd., 53-54.
29. Ibíd., 5-6.
30. Portillo 1901: 40.
31. Portillo 1905: 492.
32. Guillaume 1888: 59, 65
33. Wertheman 1905: 203.
34. Sala 1897: 159.
35. Guillaume 1888: 266.
36. Ibíd., 70.
37. Ortiz 1961: 95.
38. Bodley (1971: 110) cita un número más alto de bajas en el enfrentamiento: cuatro colonos y trece ashaninka muertos. Un intento por restablecer la colonia Pangoa en 1914 supuestamente acarreó la muerte de catorce colonos.
39. Ibíd., 109-110; ver también Elick 1969: 14-15.
40. Ortiz 1961: 257.
41. Reynolds 1930: 13-22.
42. Shoemaker 1981: 83-92.
43. Las cifras de la población de colonos son de Shoemaker 1981: 84; los números para la población ashaninka provienen de Bodley 1971: 21 y se basan en su trabajo durante la década de 1960. Ambas cifras deben considerarse como estimaciones aproximadas.
44. E. Fernández, diversas entrevistas, 1984.
45. Ibíd., 1982-1984.
46. Citado en Fernández 1988: 32.
47. Weiss 1975: 293. Ver también Pérez Marcio 1953 para un relato de un misionero sobre la suerte corrida por niños ashaninka considerados brujos.
48. Citado en Shoemaker 1981: 190.
49. Las principales fuentes de la historia de la *Peruvian Corporation* son Manuel Manrique 1982 y Barclay 1989.
50. Para detalles, ver Barclay 1989: 213-233.
51. Bodley 1971: 147-188. Esto no incluye a dos comunidades misionales que registra como "abandonadas" y una comunidad identificada como "independiente".
52. Elick 1969: 16.
53. Sabaté 1925: 80-81.
54. Stahl 1932: 75.
55. Ibíd., 86.
56. Bodley 1972: 224.
57. Ibíd., 225-226. Los mapas de la región utilizan los topónimos La Cascada y Las Cascadas con la misma frecuencia.
58. Hay una discrepancia en los informes disponibles respecto del nombre del misionero. La historia oral de la misión incluida en Fernández 1986*a* señala

que el nombre del misionero era Werner Bulner. Ortiz 1976: 614, que presenta el itinerario de 1962 de Fray Pío Medina en el Río Ene, identifica la misión como si estuviera bajo la dirección de alguien llamado Botne. Ambos relatos coinciden en que el misionero reunió a un gran número de ashaninka y que la misión fue abandonada apresuradamente. Según palabras de Fray Medina, el misionero "se desilusionó y abandonó todo, incluso la pista de aterrizaje."

59. Diversas entrevistas, 1985.

CAPÍTULO 4: HACIA LA LUCHA ARMADA

1. Los detalles del caso Schwend-Sartorius pueden encontrarse, por ejemplo, en el artículo "¿Víctima o victimaria?" en *Caretas*, 26 de mayo-7 de junio de 1965, pp. 44-51, 56.

2. Ver Chaplin 1968 para un análisis de la economía del Perú en la década de 1950 y principios de los 60.

3. Campbell 1973: 45.

4. Huizer 1972: 121. Incluso la revista *Time* expresaba su consternación ante la desigual distribución de tierras a principios de los 60, señalando que "el 1,4 % de la población peruana posee el 80 % de las tierras cultivables de la nación" (*Time*, 22 de junio de 1964, p. 49).

5. Ver, por ejemplo, Lear 1962: 57; *Caretas*, 5 de abril de 1965, pp. 7-9, "En pleno 1965: un hacendado es conducido en andas por sus indios."

6. Chaplin 1968: 395; Gall 1966: 145. En su estudio sobre la izquierda peruana, Ricardo Letts (1981) se ve obligado a dividir las numerosas facciones en "galaxias". Identifica a treinta y cuatro partidos de izquierda pero indudablemente hay más.

7. Gall 1966: 149.

8. Los datos sobre la influencia del APRA en la Confederación de Trabajadores Peruanos provienen de un memorándum sin fecha enviado al personal de la embajada estadounidense, supuestamente en 1965, ficha número 71D203x14521.

9. Béjar 1969: 51. Las fuentes sobre la relación genealógica entre el APRA y los grupos izquierdistas que adherían a la lucha armada incluyen a Campbell 1973, Chaplin 1968, Gall 1966 y Gott 1973.

10. Galeano 1987: 10.

11. Citado en Hodges 1974: 172.

12. Para detalles de la visión del Che acerca del "Nuevo Hombre" revolucionario, ver Hodges 1974: 165.

13. Agee 1975: 142.

14. Ver Brun 1987*c*.

15. Editorial Research Reports 1967: 532.

16. Citado en Brun 1987*b*: 17.

17. Béjar 1984: 10.

18. Entre las fuentes sobre Hugo Blanco y el Valle de la Convención figuran Béjar 1969, Campbell 1973, Chaplin 1968, Gall 1964, Gott 1973, Hodges 1974, Neira 1968 Villanueva 1967.

19. Citado en Gott 1973: 376.

20. En otro de los giros característicos de la izquierda peruana, el POR creó en 1961 un frente revolucionario llamado el Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR). Además de los elementos del POR, el FIR incluía a una facción que se había separado del Partido Comunista (PC), miembros de la Juventud Comunista y elementos del APRA de Cusco (Hodges 1974: 113).

21. Para detalles ver Hodges 1974: 113-116, Villanueva 1967: 97-101 y *La Prensa*, 6 de mayo de 1962. El asalto al Banco de Crédito por parte de la SLATO fue luego llevado a la ficción por Thorndike y Avendaño en *Abisa a los compañeros, pronto* (1976). Su novela sirvió de base al largometraje homónimo estrenado en 1980.

22. Ver, por ej., Hodges 1974: 116.

23. Ministerio de Guerra 1966: 23.

24. Gall 1964: 67. Condoruna (1966) sostiene que murieron 200 campesinos en Chaullay pero no hemos podido ubicar las fuentes que corroboren esa elevada cifra.

25. Béjar 1987: 14.

26. Esta es la postura de Ricardo Letts (Pumaruna 1967) si bien se contradice con un documento del ELN presentado en Gott 1973: 393-394. Para una descripción detallada del plan de acción del ELN, ver Béjar 1969.

27. Entre las fuentes sobre la vida de De la Puente y la formación del MIR se incluyen a Béjar 1987, Condoruna 1972, Eluau de Lobatón 1970, Gall 1967*a*, Gilly 1963, Gott 1973, Nelson Manrique 1984, Ministerio de Guerra 1966 y Pumaruna 1967.

28. De la Puente 1965: 23-24.

29. Para detalles sobre los programas y publicaciones del MIR, ver Béjar 1969, Campbell 1973, Gott 1973, Lobatón 1970, Mercado 1967 y Pumaruna 1967.

30. Esta afirmación de Albert Brun y todas las subsiguientes fueron tomadas, a menos que se indique lo contrario, de la transcripción de una entrevista realizada el 22 de julio de 1987.

31. Salazar Bondy 1965: 170.

32. Ricardo Gadea, en Cristóbal 1984: 19. Este trabajo es la principal fuente de información biográfica sobre Velando utilizada en este libro.

33. Morón Ramos 1975: 186-187.

34. La mayor parte de la información que poseemos sobre la conexión entre el MIR y Barbie procede de la entrevista con Albert Brun arriba mencionada. Ver también Brun 1987*a*:20.

35. Sorprendentemente, en las fuentes publicadas, incluso militares, existe escasa información cuantitativa respecto del poderío de las fuerzas guerrilleras. Artola Azcarate 1976 sale de la norma al brindar datos sobre el poderío de las fuerzas que parece estar calculada con cuidado, a pesar de que el autor veía a los rebeldes como comunistas diabólicos. Al describir a las fuerzas del ELN mientras preparaban una campaña de guerrilleros independientes en el Departamento de Ayacucho, Héctor Béjar (1969: 132) admite que el tamaño de la organización se había reducido a trece para cuando entró en confrontación directa con las fuerzas armadas.

Los documentos del Departamento de Estado entre 1965 y 1966 proponen cálculos totalmente erráticos respecto del poderío de las fuerzas del MIR. Un documento de la AID (NARA 286-75-074, Box 5-F4) con fecha de enero de 1966 señala que el MIR tenía "más de 600 integrantes" que habían recibido "entrenamiento guerrillero y terrorista en Cuba, China y Corea del Norte a partir de 1963." Un memorándum de la embajada preparado por Ernest V. Siracusa, el entonces Encargado de Negocios de la Misión, indica que los miembros del MIR en el nivel nacional alcanzan los 1.200 individuos; Siracusa señala que el frente central del MIR, denominado Túpac Amaru, sumaba entre 25 y 30, "de los cuales 10-15 habían recibido entrenamiento en el extranjero" (Departamento de Estado norteamericano, memorándum fechado el 23 de junio de 1966). En los primeros días de la insurrección, un memo del grupo de contrainsurgencia de la embajada (20 de julio de 1965) indicaba una cifra diez veces mayor que la de Siracusa: 150 integrantes del MIR entrenados en el exterior. Más tarde ese mismo año, la embajada hizo una estimación verosímil de que el MIR contaba con 125 activistas en el terreno (Airgram A-308, 5 de diciembre de 1965).

36. Citado en Mercado 1967: 127.

37. Mariátegui 1971 [1928]: 29.

38. Citado en Baines 1972: 56. Ver también Flores Galindo 1988 sobre los vínculos entre Mariátegui y el movimiento indigenista emergente de la década de 1920.

39. El estudio etnográfico de Billie Jean Isbell sobre una comunidad andina en Ayacucho (Isbell 1978) analiza con cierto detalle el recelo de los indígenas respecto de las reformas "progresistas" implementadas en su comunidad por extranjeros bien intencionados durante la década de 1970.

40. Citado en Mercado 1967: 139. Para un análisis de la ceguera de los izquierdistas sobre cuestiones de etnicidad indígena en la década de 1960, ver Gros 1981.

41. Ver Béjar 1969: 105.

42. Ibíd., 130-132.

43. El entrevistado a quien llamamos Elías Murillo fue oficialmente indultado por su participación en las guerrillas de 1965 pero solicitó permanecer en el anonimato porque su ideología marxista ha variado considerablemente desde 1965.

44. Entrevista, 14 de julio de 1987.

CAPÍTULO 5: TÚPAC AMARU

1. Para antecedentes del malestar campesino en otras zonas de Perú central, ver Mallon 1985 y Smith 1989.
2. Artola Azcarate 1976: 51.
3. Guardia 1972: 48.
4. Entrevista, 14 de julio de 1987.
5. Ibíd.
6. Las fuentes no son consistentes respecto del apellido materno de Lobatón y citan Milla y Mille con igual frecuencia; en algunas ocasiones, incluso aparece como Miller. La información más detallada que se publicó sobre la vida de Lobatón se encuentra en Eluau de Lobatón 1970; otras fuentes, con información de variada exactitud, incluyen a Gott 1973 y al Ministerio de Guerra 1966, así como informes de periódicos sobre el levantamiento.
7. Eluau de Lobatón 1970: 38.
8. Entrevista con Jacqueline Eluau, 14 de julio de 1988.
9. Para información sobre la estadía de Lobatón en Alemania Oriental, ver Eluau de Lobatón 1970.
10. Entrevista con Ricardo Letts Colmenares, 25 de julio de 1987.
11. *Correo*, Huancayo, 26 de junio de 1965, p. 2.
12. Ministerio de Guerra 1966: 46.
13. Eluau de Lobatón 1970: 119.
14. Carta fechada el 10 de agosto de 1965, en poder de los autores. Citada con el permiso de Mario Vargas Llosa.
15. Lobatón en Gott 1973: 422.
16. Entre las fuentes se incluye a Gott 1973, Guardia 1972, Ministerio de Guerra 1966, *Actualidad Militar* 1965*a* y Artola Azcarate 1976.
17. *Presente* 1965: 20.
18. *La Prensa*, 15 de junio de 1965 y 17 de junio de 1965.
19. TOAID 828, 8 de enero de 1965; TOAID 1583, 4 de junio de 1965.
20. Beecher 1964. Ver también Shafer 1988 y Wolpin 1972.
21. Mercado Jarrín 1967: 27. Ver también Villanueva 1971: 147-150.
22. Villanueva 1971: 149.
23. De un documento de la OPS citado en Shafer 1988: 86. Para un panorama general del desempeño de la policía peruana y la creación de una fuerza antiguerrillera en la Guardia Civil, ver Laughlin 1975, una memoria personal escrita por el director del programa de la OPS en Perú durante la lucha guerrillera.
24. OPS file 527-062-1-50132, con fecha de septiembre de 1965.
25. Agee 1975: 55.

26. AIDTO 1024, 16 de junio de 1965.

27. TOAID-A 1711, 25 de junio de 1965.

28. Carta escrita por David Laughlin para registros de la OPS, 12 de agosto de 1965, y otros documentos.

29. Carta de Ted Brown, AID-Washington, 9 de diciembre de 1965.

30. Rodríguez Beruff (1983) argumenta que algunos sectores de los militares peruanos asumieron una orientación de contrainsurgencia con considerable entusiasmo, si bien su evaluación no es necesariamente compatible con la afirmación de Villanueva de que existían elementos dentro del alto comando militar que veían la guerra de contrainsurgencia como una forma de actividad militar de segunda clase.

31. Rodríguez Beruff 1983: 181-182; Villanueva 1971: 151.

32. Citado en Rodríguez Beruff 1983: 167.

33. Ministerio de Guerra 1966: 37.

34. Ibíd., 37.

35. Artola Azcarate 1976: 49.

36. Para detalles del Proyecto Camelot y un ejemplo de las críticas al respecto, ver Horowitz 1974.

37. Ver por ejemplo, *La Prensa*, 28 de agosto de 1965, "EE.UU Investiga en Perú Reacción del Pueblo a la Acción Cívica."

38. Cables del Departamento de Estado fechados el 28 y 31 de agosto de 1965; 12, 18, 23, 25 y 26 de febrero de 1966; así como una entrevista telefónica con Milton Jacobs el 19 de septiembre de 1988. Alexander Askenasy no respondió a nuestra carta donde solicitábamos información sobre la *Task Colony*. La descripción del *Task Simpático* es de Blumstein y Orlansky 1965: D-4.

39. Rodríguez Beruff 1963: 175.

40. Barber y Ronning 1966, Waggener 1968. Ver también Shafer 1988 y Wolpin 1972.

41. Memorándum del Departamento de Estado escrito por Ernest V. Siracusa, 23 de junio de 1966.

42. Ministerio de Guerra 1966: 57. Otras fuentes que brindan información sobre las primeras etapas de la campaña de contrainsurgencia son *Actualidad Militar* 1965, Añi Castillo 1967, Artola Azcarate 1976 y Gott 1973.

43. Ver, por ejemplo, el memorándum del Departamento de Estado del Grupo Especial (Contrainsurgencia) con fecha del 22 de julio de 1965, para un análisis del pedido peruano de napalm.

44. Villanueva 1971: 152, 156; entrevista, 25 de julio de 1987.

45. Telegrama, SECSTATE Washington 301, 25 de agosto de 1965, p. 4.

46. Entrevista, 14 de julio 1987.

CAPÍTULO 6: ITOMI PAVÁ

1. Entrevista, 18 de diciembre de 1986.

2. Varias entrevistas entre 1982 y 1984.

3. Ver, por ejemplo, Eluau de Lobatón 1970: 61, 80. El autor señala que el MIR había llevado a cabo una "profunda penetración" en las comunidades campesinas locales, incluyendo a las ashaninka.

4. Entrevista, 14 de julio de 1987.

5. Cristóbal 1989: 19.

6. Entrevistas con Juan Saavedra [seudónimo] y Eugenio Sarove, septiembre de 1987.

7. Entrevista, 16 de agosto de 1988.

8. Entrevista, 28 de diciembre de 1984.

9. *La Prensa*, 15 y 17 de junio de 1965.

10. Artola Azcarate 1976: 59, 67.

11. Ibíd., 67-68.

12. Los documentos oficiales e informes de prensa no coinciden en cuanto a la fecha exacta del ataque de Cubantía. Algunos relatos señalan que fue el 9 de agosto y otros el 8 de agosto.

13. *Correo*, Huancayo, 17 de agosto de 1965.

14. Artola Azcarate 1976: 69; *Actualidad Militar*, 31de agosto de 1965: 3.

15. *El Comercio*, 14 de agosto de 1965.

16. *La Crónica*, 15 de agosto de 1965; *El Comercio*, 13 de agosto de 1965.

17. Entrevista, 1° de mayo de 1989.

18. Esta cuestión se describe en un informe sobre la visita del Senador Robert Kennedy a Perú, con fecha del 29 de octubre de 1965. En otros documentos, algunos miembros del personal de la embajada señalan que el enojo de Perú respecto de las regalías totalmente inadecuadas abonadas por la IPC en concepto de sus derechos de explotación era injustificado teniendo en cuenta la situación favorable de su balanza de pagos. El motivo de la disputa, alegaban, era estrictamente político: el Presidente Belaunde estaba "intentando quitarle poderío a la izquierda para impedir una alianza derechista-comunista" (memo, Special Group [Counter-Insurgency], 22 de julio de 1965, p. 3. Lo que la embajada evidentemente no logró ver fue que la presión para expropiar la IPC obedecía a intereses nacionalistas más que económicos: Standard Oil había suministrado petróleo peruano a Ecuador durante la guerra entre Ecuador y Perú en 1941 (ver, por ejemplo, Moncloa 1977: 34).

19. Memo of the Special Group [Counter-Insurgency], 22 de julio de 1965, p. 3.

20. Agee 1975: 271, 319.

21. Entrevista sin fecha en *La Industria*, Trujillo, aparentemente publicada en 1982, hallada en los archivos de *El Comercio*, Lima.

22. Telegrama, CINCSO FOR POLAD 116, 10 de junio de 1965.

23. Telegrama, CINCSO FOR POLAD 126, 19 de junio de 1965.

24. Telegrama al Secretario de Estado, 24 de junio de 1965. La dificultad de los Estados Unidos para convencer al gobierno de Belaunde sobre la realidad de una amenaza guerrillera pone en tela de juicio las afirmaciones de Aranda y Escalante (1978: 92-93) respecto de que los campamentos del MIR ya habían sido investigados por agentes de inteligencia del gobierno a fines de 1964 y principios de 1965.

25. Airgram A-308, 5 de diciembre de 1965.

26. Ibíd.

27. Memo of the Special Group [Counter-Insurgency], 20 de julio de 1965.

28. Memo de Ernest V. Siracusa, 23 de junio de 1966.

29. No logramos hallar ninguna información que pudiera sustentar la afirmación de Philip Agee (1975: 440) respecto de que la CIA "abrió un puesto de avanzada en el pueblo andino donde se había establecido el comando militar peruano", posiblemente Quillabamba en el Departamento de Cusco. Este puesto, continúa diciendo, "servía para recoger información sobre los triunfos y las derrotas de la campaña militar y para transmitir información a los militares peruanos." No obstante, en vista de la cantidad de cortes por censura en el material que se nos entregó de acuerdo con la Ley de Libertad de Prensa, no podemos descartar totalmente las afirmaciones de Agee.

Los cambios de la era Regan a la Ley de Libertad de Prensa han debilitado esta legislación en gran medida y no cabe duda de que los documentos que nos enviaron sólo brindan una visión parcial de las actividades de los Estados Unidos en Perú entre 1965-1966. De los cientos de páginas de documentos que recibimos, buena parte había sido eliminada por razones de "seguridad nacional o relaciones exteriores", "privacidad personal" o una simple "falta de relevancia". El Departamento de Defensa negó poseer cualquier otro documento que fuera de interés para nuestra investigación salvo por algunos registros no identificados que se negó a difundir, con el argumento de que era una cuestión de seguridad nacional. Tal como cabría esperar, la CIA resultó ser la más impermeable de todos, declinando "confirmar o no confirmar la existencia o no existencia" de toda información referida a la lucha del MIR en 1965.

30. Memo, 3 de septiembre de 1965.

31. Memo de Ernest V. Siracusa, 23 de junio de 1966.

32. Entrevista telefónica a James C. Haahr, 12 de septiembre de 1989; memo fechado el 13 de agosto de 1965.

33. Airgram A-729, 9 de junio de 1966; Airgram A-300, 27 de agosto de 1965; memo 26 de octubre de 1965.

34. Gall 1965 y 1967*b*: 39.

35. Entrevista con Carlos Borda, 11 de julio de 1987. En un telegrama del personal de AID-OPS en la vecina Mazamari se informaba sobre "la creencia

generalizada de que había muchos guerrilleros en la zona de Mazamari/Satipo" luego de la "emboscada guerrillera/campa" en Cubantía (TOAID A-300, 27 de agosto de 1965).

36. Artola Azcarate 1976: 67-68.

37. *Correo*, Huancayo, 16 de agosto de 1965.

38. Entrevista, 9 de junio de 1987.

39. Phelan 1970: 61.

40. *La Prensa*, 31 de mayo de 1962.

41. Artola Azcarate 1976: 49, 66.

42. Entrevista, 25 de julio de 1987.

43. Artola Azcarate 1976: 70.

44. Añi Castillo 1967: 202.

45. Citado en Gott 1973: 429.

46. Aunque respecto a esta afirmación la mayoría de nuestros informantes son ashaninka o no indígenas informados que simpatizaban con la izquierda, Páez 1990 corrobora la observación con los relatos orales de ex miembros del destacamento "León" del ejército.

CAPÍTULO 7: EL ÁNGEL BLANCO

1. *Correo*, Huancayo, 19 de junio de 1965, 20 de junio de 1965.

2. Agee (1975: 449) informa que el Che había desaparecido seis meses antes y que uno de los "proyectos preferidos" de la CIA era determinar su paradero. Más adelante alega que la agencia difundió publicidad falsa y desfavorable respecto del Che "con la esperanza de que reapareciera para desmentirla."

3. Servicio de Noticias del *New York Times*, 9 de octubre de 1964, suplemento, p. 3, col. 1; *New York Times*, 11 de octubre de 1965, p. 14, col. 3.

4. *Correo*, Huancayo, 11 de agosto de 1965.

5. Stoll 1982: 150. Ver también las afirmaciones de Chaplin (1968: 398) respecto de que el ejército peruano estaba "asistido por misioneros protestantes estadounidenses que conocían la zona."

6. *La Crónica*, 17 de agosto de 1965.

7. Randall (1982: 72) analiza la compleja relación histórica entre la lucha dinástica de Huascar y Atahualpa y el dualismo simbólico de Inti (el Sol) y Viracocha (el Dios Creador). "Los españoles", escribe Randall, "irrumpieron en medio de este caos de transición. Tuvieron la increíble fortuna de arribar desde el mar ecuatoriano... el sitio desde donde Viracocha se adentró al océano..." Esto hizo que Atahualpa concluyera que eran mensajeros de Viracocha. Cabría señalar que algunos antropólogos dudan de la autenticidad de la imagen

del "dios blanco" de Viracocha y lo consideran un ejemplo de lo que Søren Hvalkov (comunicación personal) denomina "proyección eurocéntrica."

8. Ver Oliver-Smith 1969: 364. La información que obtiene Oliver-Smith sobre el uso español de grasa humana es de Morote Best 1952.

9. Shakespeare (1988) y Degregori (1987) señalan que el miedo a los *pishtacos* y el asesinato de pishtacos sospechosos alcanzaron un verdadero frenesí en Ayacucho, efecto de la rebelión de Sendero Luminoso y de los brutales esfuerzos de contrainsurgencia por parte del gobierno. Un diario limeño dio a conocer una historia sobre la captura de una banda de pishtacos que supuestamente operaba cerca de Satipo, donde treinta personas murieron asesinadas; su grasa fue vendida a fabricantes de cosméticos en los Estados Unidos (*Diario La República*, 13 de mayo de 1990, p. 30). Si bien el informe da lugar al escepticismo, sugiere hasta qué punto el mito de pishtaco se ha entrelazado profundamente en la trama de la cultura popular peruana.

10. Brown 1986: 61.

11. Weiss (1975: 292) analiza la creciente penetración de los temores hacia los *pishtacos* en el sistema de creencias de los Ashaninka ribereños. Søren Hvalkof (comunicación personal), quien ha realizado un extensivo trabajo de campo entre los Ashaninka del Gran Pajonal, observa que "todos hablan de los *pishtacos* en la totalidad del territorio ashaninka. Hay algunos *pishtacos* muy conocidos en la región de Satipo-Chanchamayo... El mito de *pishtaco* ahora también es un hecho amazónico."

12. Las partes del mito aquí citadas corresponden a Fernández 1984*b*: 207-208. Para otras versiones del mito ver *Amazonía Peruana* 1976, Fernández 1987*b* y 1987c, Varese 1973: 285, Weiss 1975 y 1986.

13. Fernández 1986*b*: 56.

14. *Expreso*, Lima, 26 de marzo de 1963.

15. Chaplin 1968: 398. A su vez, Chaplin no pudo explayarse sobre la información brindada en su artículo de 1968.

16. Taussig 1987: 121.

17. Entrevista, 21 de julio de 1987. Además de los entrevistados mencionados en las páginas siguientes, nuestra investigación sobre David Pent se enriqueció con correspondencia mantenida con Willard Kindberg y Mack Robertson y entrevistas telefónicas con ambos, quienes realizaron trabajos misioneros entre los Ashaninka en los años 60.

18. Entrevista, 27 de mayo de 1989.

19. Para detalles sobre el origen de las actividades del Instituto Lingüístico de Verano en Latinoamérica y sus a veces controvertidas actividades, ver Stoll 1982 y Hvalkof & Aaby 1981.

20. Entrevista, 17 de julio de 1989.

21. Carta, 7 de julio de 1987.

22. Entrevista, septiembre de 1987.

23. Este pasaje es de un libro de cuentos cortos de Rumrrill titulado *Vidas mágicas de tunchis y curanderos*, publicado en Lima por el autor en 1972, pp. 19-20.

24. Scorza 1983: 143-145.

25. Portillo 1905: 506.

26. Carta de Willard Kindberg, 30 de julio de 1986, y entrevista telefónica, 12 de agosto de 1986. Las impresiones de Kindberg fueron corroboradas por Javier Dávila Durand, Joseph Pent y Deborah Pent Hudson.

27. Entrevista, 4 de noviembre de 1988.

28. Este relato se repite en la descripción que hace Thomas Büttner (1989: 284) de Charahuaja: "Decían que pertenecía a un extranjero, Lucas Paine [sin duda una deformación de Pent], que tenía su chacra y esclavizaba a los indígenas para que trabajaran sus tierras. Algunos de los más ancianos aún recuerdan a ese déspota."

29. Entrevista, 25 de julio de 1989. Nélida Rojas recuerda que el año de su casamiento con Pent fue 1961 pero en un documento del consulado de los Estados Unidos se indica que la orden formal para la deportación de Pent fue dada por la policía peruana en 1962.

30. Rossa 1963.

31. Carta fechada el 5 de enero de 1988; entrevista telefónica, 23 de enero de 1988. Según Macy y Kaplan (1980: 208), el FBI "allanaba periódicamente la sede del Partido Socialista Obrero" en 1960 y presumiblemente después.

32. Dado que no existe ninguna prueba concluyente de la muerte de David Pent, se nos denegó el acceso a los archivos confidenciales del FBI de acuerdo con lo establecido por la Ley de Privacidad. No obstante, el FBI nos suministró lo que, según sus clasificaciones, es "material de información pública", en su mayoría recortes periodísticos de las actividades de Pent entre 1964-1965. Si bien estos documentos no son especialmente informativos, los memos con un alto grado de censura que los acompañan indican que el FBI tenía un expediente abierto sobre Pent (#105-110977) y que sospechaba que estuviera involucrado en actividades extremistas.

33. En el telegrama 1475 del 12 de junio de 1964, la embajada estadounidense notificó a Washington que "David Livingstone Pent por ser deportado acusado ingreso ilegal únicamente no cuestiones políticas". El telegrama sigue: "Oficial policía peruana informa sujeto no considerado comunista aunque antes involucrado en actividades políticas generales. [palabras eliminadas] ninguna prueba concreta disponible establece sujeto involucrado actividades políticas o que sea comunista... Sin pasaporte para ingresar a Chile para 25 junio, sujeto será deportado a U.S.A."

El telegrama implica que la embajada estadounidense le habría denegado el pasaporte a Pent si la policía peruana hubiera querido deportarlo directamente a los Estados Unidos.

34. Entrevista, 1º de mayo 1989.

35. En el expediente del FBI de Pent (#105-110977) hay información sobre la confusión de David Pent con Josef Mengele. La cuestión apareció en el *New York Herald Tribune*, 7 de junio de 1964, y en la edición del 7 de junio de 1964 del *Register*, un periódico publicado en Santa Ana, California.

36. Scorza 1983: 60.

37. *New York Times*, 6 de enero de 1966, p. 11, col. 6. El 5 de enero, la embajada de los Estados Unidos envió un cable a Washington con información sobre la supuesta captura de Pent. El cable finaliza diciendo: "La Embajada no posee esta información confirmada y se inclina a dudar de su exactitud", a continuación de lo cual se censuró una línea aproximadamente (telegrama USCINCSO 170, 5 de enero de 1966).

38. Scorza 1983: 154.

39. Carta, 10 de octubre de 1986. En nuestra investigación de las emisiones de *NBC News* grabadas y referenciadas por la *Vanderbilt University* no aparecen segmentos que correspondan al recuerdo de la familia Pent, aunque estos registros datan únicamente de 1968 en adelante.

40. Scorza 1983: 155.

41. Para reflexiones sobre las descripciones occidentales acerca del poder y el peligro de los indígenas amazónicos, ver Taussig 1987: 100.

CAPÍTULO 8: MUERTE DE UNA CRÓNICA ANUNCIADA

1. Artola Azcarate 1976: 70.
2. Ver Brown 1989.
3. Brown 1988.
4. Diversas entrevistas en 1984.
5. Entrevista, 1985.
6. Entrevista, junio de 1983.
7. *Correo*, Huancayo, 29 de septiembre de 1965.
8. *La Crónica*, 21 de agosto de 1965; *La Prensa*, 21 de agosto de 1965.
9. Ernest V. Siracusa, memorándum, 23 de junio de 1966, p. 9.
10. Reimpreso en Mercado 1967: 171-172.
11. Carta fechada el 20 de agosto de 1965. Citada con permiso de Mario Vargas Llosa.
12. Añi Castillo 1967: 201.
13. Telegrama, SECSTATE Washington 419, 13 de septiembre de 1965. Ver también Gall 1967*a*: 38.
14. Ibíd.
15. Memorándum de una conversación, 30 de octubre de 1965.

16. Entre las fuentes se incluye a Añi Castillo 1976, Artola Azcarate 1976 y el Ministerio de Guerra 1966. Artola Azcarate (1976: 73-74) asegura que la partida de Lobatón de Shuenti antes del ataque fue una cobarde "traición" aunque no brinda ninguna prueba que lo sustente.

17. Citado en Guardia 1972: 21. Para detalles de los movimientos del destacamento León, ver también Páez 1990.

18. Entrevista, 16 de agosto de 1988.

19. Artola Azcarate 1976: 75.

20. Entrevista, 9 de junio de 1987.

21. Entrevistas, 1984.

22. Entrevista, 20 de julio de 1988.

23. *El Comercio*, 10 de diciembre de 1965, informa que la ocupación de la misión empezó el 28 de noviembre y duró diez días. Artola Azcarate (1976: 77) cita la misma fecha de arribo pero afirma que Lobatón y sus hombres estuvieron sólo un día en Obenteni.

24. Citado en Páez 1990: 23.

25. Guardia 1972: 21.

26. Artola Azcarate 1976: 76.

27. Guardia 1972: 66.

28. Cristóbal 1984: 8.

29. Ministerio de Guerra 1966: 64.

30. Artola Azcarate 1976: 78.

31. Testigos oculares militares entrevistados por Páez 1990 sostienen que la Túpac Amaru se había dividido en tres grupos ya para octubre de 1965.

32. Telegrama, SECSTATE Washington 929, 28 de diciembre de 1965.

33. Artola Azcarate 1976: 78.

34. Ministerio de Guerra 1966: 64.

35. Los informantes ashaninka de Hvalkof en el Gran Pajonal también le brindaron un relato de la ejecución de Guillermo Lobatón que es muy diferente del que figura en los documentos oficiales o en nuestras propias fuentes. Le dijeron, entre otras cosas, que Lobatón y Herrera fueron capturados juntos en Mapitzeviari, donde los condujeron a un espacio abierto, ejecutaron y enterraron (Søren Hvalkof, comunicaciones personales, 13 de abril de 1988 y 10 de mayo de 1990).

36. *Correo*, Huancayo 9 de enero de 1966.

37. Citado en Páez 1990: 23.

CAPÍTULO 9: MÁS ALLÁ DE 1965

1. Béjar 1969.
2. Ministerio de Guerra 1966: 70.
3. Ernest V. Siracusa, memorándum al Departamento de Estado, 23 de junio de 1966, pp. 1-2, 14.
4. Entre las fuentes sobre el impacto de las guerrillas se incluye a Rodríguez Beruff 1983 y Ernest V. Siracusa, memorándum al Departamento de Estado, 23 de junio de 1966.
5. Artola Azcarate 1976: 79.
6. Entrevista, 8 de febrero de 1989.
7. Las fuentes incluyen a Einaudi 1970, Einaudi y Stepan 1971, Kuczynski 1977, Moncloa 1977, Rodríguez Beruff 1983 y Villanueva 1971.
8. Moncloa 1977: 35
9. Ver Mercado Jarrín 1967 y Rodríguez Beruff 1983.
10. Este análisis del período 1965-1968 fue tomado de Nierdergang 1971, Rodríguez Beruff 1983 y Villanueva 1971.
11. Para detalles del escándalo y otros aspectos de las negociaciones entre Perú y la IPC, ver Goodwin 1969.
12. Goodwin 1969.
13. Villanueva 1971: 158-159. Ver también Rodríguez Beruff 1983: 159-235.
14. Entrevista, 1° de mayo de 1989. Ver también Einaudi 1970.
15. Para textos de estos documentos, ver Guardia 1972: 23-29. Levano 1966 incluye una crítica más detallada de la lucha de 1965 desde la perspectiva del partido comunista oficial.
16. Ver Añi Castillo 1967, Condoruna 1966, Gott 1973 y Pumaruna 1967.
17. García 1989: 30. En la entrevista con Cordero se menciona que la reunión fue en Mesa Pelada en mayo de 1964, aunque sin duda esto es un error tipográfico. Los comentarios de Cordero se confirman en una entrevista con Carlos Flores Borja (Bermúdez 1985), otro sobreviviente del MIR.
18. Ver Adolph 1969 y Guardia 1972 para una reseña del juicio de 1969 y las declaraciones de los acusados.
19. *Punto Final* 1967. En el mismo artículo aparece una curiosa referencia a "un alzamiento de los Campas" aunque no brinda más detalles.
20. Eluau de Lobatón 1967: 15.
21. Entrevista a Elías Murillo, 14 de julio de 1987.
22. Palmer (1986: 128) identifica a Guzmán como el comandante local del comando del ELN de Huamanga y afirma que se retiró del partido por la cuestión de las guerrillas y las estrategias foquistas de la revolución. Por lo que sabemos, ninguna otra fuente vincula a Guzmán con el ELN; la mayoría lo identifica como miembro de la facción maoísta del partido comunista, conocida

como PCP-Bandera Roja. Otras fuentes consultadas para nuestro análisis de Sendero Luminoso fueron Berg 1986, Bonner 1988, Chang-Rodríguez 1987, Degregori 1985, 1986 y 1990, McClintock 1984, Seligmann 1985, Shakespeare 1988 y Tarazona-Sevillano 1990.

23. Shakespeare 1988: 189.

24. Bourque y Warren 1989: 15; National Human Rights Coordinating Committee 1990.

25. Juan Ansión, en Flores Galindo 1988: 379.

26. Vargas Llosa 1983.

27. Ver Chang-Rodríguez 1987, Flores Galindo 1988 y Vargas Llosa 1983. La identificación de Sendero Luminoso –así como del ejército peruano– con *pishtacos* aparece en Degregori 1987. En una publicación más reciente, Degregori (1990: 21-22) señala que las corrientes utópicas de Sendero Luminoso no provienen de raíces andinas prehispánicas sino de un "exceso de razón" que "convirtió la ciencia [marxista] en religión."

28. Para una breve descripción del equipo del MRTA, ver Bourque y Warren 1989. Las fuentes sobre el foco del MRTA en San Martín incluyen al *Diario La República* 1987 y *Caretas* 1987.

29. Declaración conjunta del MIR y del MRTA, Lima, 9 de diciembre de 1986.

30. Sobre el tema, diferimos en gran medida con las opiniones manifestadas por Edmundo Morales (1989), quien en su libro sobre el comercio de la coca en Perú –que en otros aspectos resulta útil- descarta la existencia de vínculos claros entre la guerrilla y los zares de la coca. Los acontecimientos ocurridos a partir de su trabajo de campo hacen que sea imposible sustentar la creencia de la separación de ambos fenómenos. Ver también Tarazona- Sevillano 1990.

31. *New York Times*, 22 de abril de 1990, p. 1.

32. Telegrama al Departamento de Estado, 28 de septiembre de 1965.

33. Toda la información sobre el Proyecto *Agile* se obtuvo de *Posture and A Bill* (HR 9240), *Committee on Armed Services, House of Representatives, 90th Congress,* 1967, pp. 1524-1547, así como de una bibliografía de informes no clasificados del Proyecto *Agile* suministrada por el *Defense Technical Information Center,* Arlington, Va.

34. El informe, escrito por H. A. Ellis, se titula *"Aplicability of Olfactory Transducers to the Detection of Human Beings"* (Report AD-469-274, *Semiannual Technical Report,* July 1965).

35. Para un análisis exhaustivo del tema, ver Sheehan 1988.

36. Chirif y Mora 1976: 83-101.

37. Los problemas relativos a la titularidad de tierras, la colonización y las políticas sobre el uso de tierras entre los Ashaninka se describen en Chirif 1982, Hvalkof 1985 y 1989 y Trapnell 1982, así como en otros artículos breves demasiado numerosos como para citar aquí.

38. Fernández, 1984*c*.

39. Chirif 1982: 4.

40. Hvalkof 1985: 23.

41. Ver, por ejemplo, Swenson y Narby 1986.

42. Para ser justos con el Proyecto Especial Pichis-Palcazu, deberíamos mencionar que gracias a este se han otorgado títulos a muchas comunidades ashaninka y amuesha durante un período donde la adjudicación de esos títulos de propiedad a comunidades indígenas en otras partes del país habían virtualmente cesado. En algunas partes del área del proyecto, el Proyecto Especial Pichis-Palcazu ha experimentado con nuevas estrategias para integrar a los pueblos indígenas a programas de protección forestal y asesoramiento técnico. La información sobre la concesión de títulos desde finales de los 80 aparece en Foster 1990 y Hvalkof 1989.

43. Ver Mcdonald 1985.

44. Citado en Benavides 1990: 13. Para detalles sobre los vínculos entre el MIR y el MRTA, ver Chávez 1990.

45. La lucha entre los Ashaninka y el MRTA fue noticia de primera plana durante las primeras semanas de 1990 y las fuentes que utilizamos para preparar este breve resumen son demasiado numerosas para mencionarlas aquí. Benavides 1990 presenta una revisión y un análisis de la lucha hasta fin de julio de 1990.

46. Ver, por ejemplo, la cobertura de estos acontecimientos en *La República*, 13-19 enero de 1990 y *Sí*, 15 de enero de 1990. Enfrentamientos igualmente violentos entre los Ashaninka y Sendero Luminoso se describen en Gorriti 1990.

CAPÍTULO 10: CODA: LOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA Y EL SUEÑO MILENARISTA

1. Métraux 1941.

2. Hemming 1987; Hill y Wright 1988; Hugh-Jones 1981; Wright y Hill 1986.

3. Métraux 1941: 54.

4. Vinhas de Queiróz 1963.

5. Burridge 1985: 226.

6. Si bien la mayoría de los científicos sociales siguen considerando a los movimientos milenaristas como "explosiones" indicativas de desequilibrio social, Schwartz 1976 sostiene convincentemente los méritos de reconceptualizar los cultos de crisis como una forma de proceso social. Ver también Brown 1994.

7. Worsley 1968: 248.

8. El trabajo de Anna C. Roosevelt (por ej., Roosevelt 1987) ha tenido una influencia especial en la reevaluación de la prehistoria amazónica.

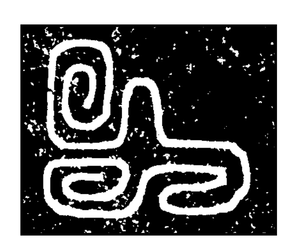
9. En un provocativo análisis de los cultos de cargo melanesios, Nancy McDowell (1988: 124) asegura que las rápidas transformaciones sociales asociadas con esos movimientos pueden derivar de supuestos indígenas subyacentes referidos al cambio. Para muchos pueblos de Melanesia, señala, "no existe ningún cambio gradual, acumulativo, evolutivo; el cambio siempre es dramático, total y completo." El trabajo de Nancy Farriss (1987) sobre los conceptos mayas del tiempo y la historia analiza los complejos vínculos entre las nociones mayas de rápida transformación social, según se expresa en las profecías, y las rebeliones en el Yucatán colonial. Más pertinente al caso amazónico, Jonathan Hill (1988: 7) observa en las tradiciones indígenas sudamericanas un patrón donde "la historia se entiende con relación a algunos 'picos' o períodos críticos de cambios rápidos más que una progresión que fluye serenamente."

10. Pierre Clastres (1987: 160-161), por ejemplo, lamenta la creación de un "sincretismo empobrecedor donde, bajo la máscara de un Cristianismo siempre superficial, el pensamiento indígena sólo busca posponer su propia extinción."

11. Scott 1985.

12. Para un análisis sobre este tema, ver Clastres 1987.

13. Extracto de Eduardo Fernández 1984.



Bibliografía

Actualidad Militar
1965 Acontecimientos en la Sierra Central. *Actualidad Militar*, 31 Agosto 1965: 2-4.

Adolph, José B.
1969 Diario íntimo de la crueldad. *Caretas*, 17-27 Febrero 1969: 18-20.

Agee, Philip
1975 *Inside the Company: CIA Diary*. New York: Bantam.

Alvarez Sáenz, Félix
1989 El Milenarismo franciscano: Una aproximación. Inédito.

Amazonía Peruana
1976 Testimonios: Todas las escopetas me van a mandar los Tasorentsi. *Amazonía Peruana* 1: 133-136. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Amich, José
1975 [orig. 1771] *Historia de la misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Editorial Milla Batres.

Añi Castillo, Gonzalo
1967 *Historia secreta de las guerrillas*. Lima: Ediciones Más Allá.

Aranda, Arturo y María Escalante
1978 *Lucha de clases en el movimiento sindical cusqueño, 1927-1965*. Lima: G. Herrera Editores.

Area Handbook for Peru
1972 Washington, D.C.: American University, Foreign Area Studies Division.

Artola Azcarate, Gen. Armando
1976 *¡Subversión!* Lima: Editorial Jurídica.
Baines, John M.
1972 *Revolution in Peru: Mariátegui and the Myth.* Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Barber, William F. y C. Neale Ronning
1966 *Internal Security and Military Power: Counterinsurgency and Civic Action in Latin America.* Columbus: Ohio State University Press.
Barclay, Frederica
1989 *La Colonia del Perené: Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo.* Iquitos, Perú: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
Beecher, William
1964 Special U.S. Forces Make Gains in Curbing Latin Guerrilla Bands. *Wall Street Journal*, 18 Febrero: 1, col. 4.
Béjar, Héctor
1969 *Perú 1965: Apuntes sobre una experiencia guerrillera.* La Habana: Casa de las Américas.
1984 Aquellos años sesenta. *30 Días* 1(8): 10. Julio 1984. Lima.
1987 Tierra y muerte: 1965. *Agro, Revista del Banco Agrario del Perú.* Febrero, 1987: 13-16.
Benavides, Margarita
1990 Levantamiento de los asháninka del río Pichis: ¿organización nativa contra guerrilla del MRTA? *Página Libre*, 11 Julio 1990: 11-33. Lima.
Berg, Ronald H.
1986 Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 28 (4): 165-196.
Bermúdez, Alfonso
1985 Testimonio: La guerrilla 20 años después. *Gente*, 28 Noviembre 1985: 20-23. Lima.
Bierhorst, John
1988 *The Mythology of South America.* New York: William Morrow and Company.
Blumstein, Alfred, y Jesse Orlansky
1965 *Behavioral, Political, and Operational Research Programs on*

Counterinsurgency Supported by the Department of Defense. Washington: Institute for Defense Analyses. (Available as Department of Commerce Document No. AD 467-894.)

Bodley, John H.

1971 Campa Socio-Economic Adaptation. Ph.D. diss., University of Oregon. Ann Arbor: University Microfilms.

1972 A Transformative Movement Among the Campa of Eastern Peru. *Anthropos* 67: 220-228.

Bonner, Raymond

1988 A Reporter at Large: Peru's War. *The New Yorker*, 4 Enero 1988: 31-58.

Bourque, Susan C., and Kay B. Warren

1989 Democracy without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru. *Latin American Research Review* 24: 7-34.

Brown, Michael F.

1986 *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

1988 Shamanism and its Discontents. *Medical Anthropology Quarterly* 2: 102-120.

1989 Dark Side of the Shaman. *Natural History*, Noviembre 1989: 8-10.

1994 «Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia.» In Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present.* Tucson: University of Arizona Press, 287-311.

Brun, Albert

1987*a* Barbie roba colecta nacional en Bolivia. *Diario La República*, 15 Mayo, 1987: 20.

1987*b* América lo llama Che. *Diario La República*, 5 Octubre 1987: 15-17.

1987*c* ¿Che intentó armar guerrilla en el Perú? *Diario La República*, 11 Octubre 1967: 14-15.

Burridge, Kenelm

1985 Millennialism and the Recreation of History. In: *Religion, Rebellion, and Revolution*, ed. Bruce Lincoln. New York: St. Martin's Press. 219-235.

Büttner, Thomas
1989 *La rojez de anoche desde la cabaña*. Lima: Editorial Colmillo Blanco.
Campbell, Leon G.
1973 The Historiography of the Peruvian Guerrilla Movement, 1960-1965. *Latin American Research Review* 8(1): 45-70.
Caretas
1965 ¿Víctima o Victimaria? *Caretas*, 26 Mayo-7 Junio, 1965: 44-51, 56. Lima.
1987 Juanjuí: guerrilleros. *Caretas*, 9 Noviembre 1987: 8-10.
Castro Arenas, Mario
1973 *La rebelión de Juan Santos*. Lima: Carlos Milla Batres.
Chang-Rodríguez, Eugenio
1987 Sendero Luminoso: Teoría y praxis. *Nueva Sociedad*, Mayo-Junio 1987: 152-162. Caracas.
Chaplin, David
1968 Peru's Postponed Revolution. *World Politics* 20: 393-420.
Chávez, Luis Alberto
1990 Ideólogo subterráneo. *Diario La República*, 22 Julio 1990: 24-25.
Chevalier, Jacques M.
1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
Chirif, Alberto, y Carlos Mora
1982 Crónica de un atropello mal programado. *Amazonía Indígena* 2(4): 3-11. Lima.
Chirif, Alberto, y Carlos Mora
1976 *Atlas de Comunidades Nativas*. Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social.
Clastres, Pierre
1987 *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books.
Condoruna, S. [Aníbal Quijano]
1966 *Las experiencias de la última etapa de las luchas revolucionarias en el Perú*. Lima: Ediciones Vanguardia Revolucionaria.
Cristóbal, Juan
1984 *Máximo Velando: el optimismo frente a la vida*. Lima: Ediciones Debate Socialista.

1989 Antonio Meza Bravo: El combate por la vida. *Cambio*, 25 Mayo 1989: 18-20. Lima.

Deal, Douglas

1975 Peasant Revolts and Resistance in the Modern World: A Comparative View. *Journal of Contemporary Asia* 5(4): 414-445.

Degregori, Carlos Iván

1985 *«Sendero Luminoso»: los hondos y mortales desencuentros.* Instituto de Estudios Peruanos, Serie: Antropología No. 2. Lima.

1986 *Sendero Luminoso»: lucha armada y utopía autoritaria.* Instituto de Estudios Peruanos, Serie: Antropología No. 3. Lima.

1987 El Regreso de los Pishtacos. *Diario La República*, 27 Septiembre, 1987: 27-30.

1990 *Qué difícil es ser dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso.* 2nd ed. Lima: Zorro de Abajo Ediciones.

de la Puente Uceda, Luis F.

1965 The Peruvian Revolution: Concepts and Perspectives. *Monthly Review* 17(6): 12-28. Noviembre.

de Lamberg, Vera B.

1971 La guerrilla castrista en América Latina: bibliografía selecta 1960-70. *Foro Internacional* 12(1): 95-111.

de Onis, Juan

1965 Peru's Chief Says Reds Stir Unrest. *New York Times*, 22 Julio, p. 10, col. 2.

1966 Latin Military Tactics Blunting Castro-Style Guerrilla Warfare. *New York Times*, 30 Agosto, p. 1, col. 1; p. 10, col. 1.

Diario La República

1987 Terroristas toman San José de Sisa. 9 Noviembre 1987: 19-22.

Editorial Research Reports

1967 Guerrilla Movements in Latin America. *Editorial Research Reports* 2: 519-536.

Einaudi, Luigi R.

1970 *Peruvian Military Relations with the United States.* Santa Monica, Calif.: Rand Corporation.

Einaudi, Luigi R., y Alfred C Stepan III

1971 *Latin American Institutional Development: Changing Military Responses in Peru and Brazil.* Santa Mónica, Calif.: Rand Corporation.

Elick, John W.
1969 An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru. Ph.D. dissertation. University of California Los Angeles. Ann Arbor: University Microfilms.

Eluau de Lobatón, Jacqueline
1967 Tras las huellas de Lobatón. *Punto Final* 34: 15-16. Agosto. Santiago de Chile.
1970 Il processo guerrigliero e lo sviluppo della situazione peruviana. En: Lobatón, Guillermo, *Secondo Fronte:* Teoría della guerriglia e appella alla lotta armata negli scritti del capo del Túpac Amaru. Milano: Feltrinelli. 5-120.

Farriss, Nancy M.
1987 Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan. *Comparative Studies in Society and History* 29: 566-593.

Fernández, Eduardo
1984*a* El águila que comía gente y el origen de los Piro. *Amazonía Peruana* 10: 129-142. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
1984*b* La muerte del Inca. Mitología Asháninca. *Anthropologica* 2: 201-208. Lima: Pontificia Universidad Católica.
1984*c* Encarcelado por amor. *Diario La República*, 11 Noviembre 1984: 35-38.
1986*a* *Para que nuestra historia no se pierda: testimonios de los Asháninca y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa.* Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
1986*b* El científico ante los problemas de la Amazonía. *Culturas indígenas de la Amazonía.* Madrid: Comisión Nacional Quinto Centenario. 51-59.
1986*c* Juan Font, "El Perulero." *Pueblo Indio* 8: 52-54. Lima.
1987*a* El pensamiento Asháninca y los recursos naturales. *Anthropológica* 4: 71-89. Lima: Pontificia Universidad Católica.
1987*b* Los Asháninca y los Incas: historia y mitos. *Anthropológica* 5: 333-356. Lima: Pontificia Universidad Católica.
1987*c* Aguilas, jaguares, Incas y viracochas: toponimia del territorio asháninca. *Extracta* 6:16-21. Lima.

1988 El territorio asháninca en su frontera sur: distribución y límites. *Extracta* 7: 23-33. Lima.

Flores, Galindo, Alberto

1988 *Buscando un Inca*, 3d ed. Lima: Editorial Horizonte.

Foster, Douglas

1990 No Road to Tahuanti. *Mother Jones*, Julio/Agosto, 1990: 36-45, 64.

Fuentes, H.

1908 *Loreto, Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos, y sociales.* Lima.

Galeano, Eduardo

1987 «Cuidado, Viene el Che.» Diario *La República*, 10 Octubre 1987: 9-11.

Gall, Norman

1964 Letter from Peru. *Commentary* 37(4): 64-69. Junio.

1965 A Red Insurgency Jolts Latin America. *Wall Street Journal*, 8 Noviembre 1965, p. 16, col. 3.

1966 Revolution Without Revolutionaries. *The Nation* 203(5): 145-49. 22 Agosto 1966.

1967*a* Peru's Misfired Guerrilla Campaign. *The Reporter* 36(2): 36-38. 26 Enero 1967.

1967*b* The Legacy of Che Guevara. *Commentary* 44(6): 31-44. Diciembre 1967.

García, Ivan

1989 Conversación con Héctor Cordero: testimonio de una experiencia guerrillera. *Entrevista*. 1 Octubre 1989: 27-30.

Gilly, Adolfo

1963 Los sindicatos guerrilleros del Perú. *Marcha*, 23 Agosto 1963. Montevideo.

1965*a* The Real Battle. *Atlas* 10(3): 171. Septiembre 1965.

1965*b* Guerrillas en el Perú. *Arauco* 5: 4-8.

Goodwin, Richard N.

1969 Letter from Peru. *The New Yorker*, 17 Mayo 1969.

Gorriti, Gustavo

1990 Terror in the Andes: The Flight of the Asháninkas. *New York Times Magazine*, 2 Diciembre: 40-48, 65-72.

Gott, Richard
1973 *Rural Guerrillas in Latin America.* Harmondsworth: Penguin.

Gow, Rosalind C.
1982 Inkarri and Revolutionary Leadership in the Southern Andes. *Journal of Latin American Lore* 8: 197-223.

Gros, Christian
1981 Guérillas et mouvements Indiens paysans dans les années 1960. *Cahiers des Amériques Latines* 23(1): 173-201.

Guardia, Sara Beatriz
1972 *Proceso a campesinos de la guerrilla «Túpac Amaru.»* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

Guillaume, H. A.
1888 *The Amazon Provinces of Peru as a Field for European Emigration.* London: Wyman & Sons.

Hemming, John
1987 *Amazon Frontier.* London: Macmillan.

Herndon, William L., and Lardner Gibbon
1854 *Exploration of the Valley of the Amazon, Made Under the Direction of the Navy Department.* Washington, DC: Robert Armstrong, Public Printer.

Herzog, Werner
1982 *Fitzcarraldo: The Original Story.* San Francisco: Fjord Press.

Hill, Jonathan D.
1988 Introduction: Myth and History. En: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. Jonathan D. Hill. Urbana: University of Illinois Press. 1-17.

Hill, Jonathan D., and Robin M. Wright
1988 Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. En: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. Jonathan D. Hill. Urbana: University of Illinois Press. 78-105

Hodges, Donald C.
1974 *The Latin American Revolution: Politics and Strategy from Apro-Marxism to Guevarism.* New York: William Morrow & Company.

Horowitz, Irving Louis, ed.
1974 *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the*

Relationship Between Social Science and Practical Politics. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hugh-Jones, Stephen
1981 Historia del Vaupés. *Maguaré* 1: 29-51. Bogotá.

Huizer, Gerrit
1972 *The Revolutionary Potential of Peasants in Latin America.* Lexington, Mass.: Lexington Books.

Hvalkof, Søren
1985 Urgent Report on the Situation of the Ashaninka (Campa) Population, Gran Pajonál, Central Peruvian Amazon. Unpublished report. Council for Development Research, Danish International Development Agency. Lima.
1989 The Nature of Development: Native and Settler Views in Gran Pajonál, Peruvian Amazon. *Folk* 21: 124-150. Copenhagen.

Hvalkof, Søren, and Peter Aaby, eds.
1981 *Is God an American?: An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics.* Copenhagen: IWGIA – Survival International.

INEI
1993 Censo de Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana. Lima.

Isbell, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village.* Austin: University of Texas Press.

Izaguirre, Padre Fray Bernardino
1922 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú.* Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Jiménez de la Espada, don Marcos, ed.
1965 Misión y entrada de los Andes de Xauxa. *Relaciones Geográficas de Indias—Perú.* II: 102-105. Madrid: Editorial Atlas.

Junta de Vías Fluviales
1904 *El Istmo de Fiscarrald.* Lima: Imprenta La Industria.

Kuczynski, Pedro-Pablo
1977 *Peruvian Democracy Under Economic Stress: An Account of the Belaunde Administration, 1963-1968.* Princeton: Princeton University Press.

La Barre, Weston
1971 Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay. *Current Anthropology* 12: 3-44.
Lan, David
1985 *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
Laughlin, David L.
1975 *Gringo Cop.* New York: Carleton Press.
Laughton, John Knox
1899 *From Howard to Nelson: Twelve Sailors.* London: Lawrence and Bullen.
Lear, John
1962 Reaching the Heart of South America. *Saturday Review*, 3 Noviembre 1962: 55-58.
Lehnertz, Jay F.
1972 Juan Santos, Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752). XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima. *Actas y Memorias*, 4: 111-126.
1974 Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824. Ph.D. dissertation. University of Wisconsin. Ann Arbor: University Microfilms.
Letts, Ricardo
1981 *La izquierda peruana: organizaciones y tendencias.* Lima: Mosca Azul Editores.
Lévano, César
1960 Lessons of the Guerrilla Struggle in Peru. *World Marxist Review* 9(9): 44-51.
Lincoln, Bruce, ed.
1985 *Religion, Rebellion, Revolution: An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection of Essays.* New York: St. Martin's Press.
Loayza, Francisco A.
1942 *Juan Santos, el invencible.* Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana.
López, Atanasio
1922 Las misiones de Cerro de la Sal. *Archivo Ibero-Americano* 18: 174-222.

McClintock, Cynthia
1984 Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso. *World Politics* 37(1): 48-84.
Macdonald, Theodore, Jr.
1985 From Coca to Cocaine in Indigenous Amazonia. *Cultural Survival Quarterly* 9(4): 30-33.
McDowell, Nancy
1988 A Note on Cargo Cults and Cultural Constructions of Change. *Pacific Studies* 11: 121-134.
Macy, Christy, and Susan Kaplan
1980 *Documents*. New York: Penguin Books.
Mallon, Florencia E.
1985 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
Manrique, Manuel
1982 *La Peruvian Corporation en la selva central del Perú*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
Manrique, Nelson
1984 Las guerrillas en el Perú: El MIR de los sesenta. *30 Días*, Julio: 8-10.
Mariátegui, José Carlos
1971 [orig. 1928] *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Austin: University of Texas Press.
Marzorati, Gerald
1989 Can a Novelist Save Peru? *New York Times Magazine*, 5 Noviembre 1989.
Mendoza, Samuel R.
1966 Personajes ilustres del Perú: Carlos Fermín Fitzcarrald. *Actualidad Militar*, Enero: 16-17.
Mercado, Roger
1967 *Las Guerrillas del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Popular.
Mercado Jarrín, Edgardo
1967 La política y estrategia militar en la guerra contrasubversiva en la América Latina. *Revista Militar del Perú,* Noviembre-Diciembre: 4-33.

Métraux, Alfred
1941 The Messiahs of South America. *The Interamerican Quarterly* III(2): 53-60. Abril.
Miller, Ryal
1975 The Fake Inca of Tucuman: Don Pedro Bohorques. *The Americas* 32(2): 196-210.
Ministerio de Guerra
1966 *Las guerrillas en el Perú y su represión*. Lima.
Moncloa, Francisco
1977 *Perú: qué pasó (1968-1976)*. Lima: Editorial Horizonte.
Morales, Edmundo
1989 *Cocaine: White Gold Rush in Peru*. Tucson: University of Arizona Press.
Morón Ramos, Joaquín M.
1975 *Monografía de la Provincia de Satipo*. Satipo.
Morote Best, Efrain
1952 El degollador. *Tradición, Revista Peruana de Cultura* 2: 67-91.
National Human Rights Coordinating Committee (Peru)
1990 *Bulletin* No. 6, Working Group of the National Human Rights Coordinating Committee Against Disappearances and Political Murders in Peru. Febrero 1990. Lima
Neira, Hugo
1968 *Los Andes: tierra o muert*e. Madrid: Editorial ZYX.
New York Times
1965 Guevara Reported Seized in Peru. *New York Times* News Service, 9 Octubre, p. 3, col. 1.
1990 U.S. Will Arm Peru to Fight Leftists in New Drug Push. 22 Abril 1990: 1, 18.
Niedergang, Marcel
1971 Revolutionary Nationalism in Peru. *Foreign Affairs* 49(3): 454-463.
Oliver-Smith, Anthony
1969 The Pishtaco: Institutionalized Fear in Highland Peru. *Journal of American Folklore* 82: 363-368.
Ordinaire, Olivier
1988 [1892] *Del Pacífico al Atlántico y Otros Escritos*. Monumenta Amazónica, Serie D, No. 1. Iquitos, Perú: Centro de Estudios

Teológicos de la Amazonía. [Traducción de la edición original francesa.]
Orellana Valeriano, Simeón
1974 La rebelión de Juan Santos o Juan Santos el rebelde. *Anales científicos de la Universidad del Central del Perú,* No. 3: 513-551. Huancayo.
Ortiz, Fr. Dionisio
1961 *Reseña Histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal, y Satipo (1673-1960).* Lima: Editorial «San Antonio.»
1976 *Las Montañas de Apurímac, Mantaro, y Ene.* Lima: Editorial «San Antonio.»
Ossio, Juan, ed.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor.
Páez, Angel
1990 Guerrillas del 65: la otra historia. *Diario La República,* 24 Junio 1990: 22-24.
Palmer, David Scott
1986 Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso. *Comparative Politics* 18(2): 127-146.
Pérez Marcio, Manuel F.
1953 *Los hijos de la selva.* Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana.
Phelan, John Leddy
1970 *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World,* 2d ed. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
Portillo, Pedro
1901 *Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali.* Lima: Imprenta del Estado.
1905 Exploración de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali, Pachitea i Pichis por el prefecto de Ayacucho, coronel don Pedro Portillo. En *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto,* ed. Carlos Larrabure i Correa, III:463-509. Lima: Imp. de «La Opinión Nacional.»

Presente
1965 ¡Guerrillas en los Andes! *Presente* (Septiembre-Octubre): 16-51. Lima.
Pumaruna, Américo [Ricardo Letts Colmenares]
1967 Perú: Revolución, insurrección, guerrillas. *Pensamiento Crítico* 1 (Febrero): 74-128.
Punto Final
1967 Lobatón estaría vivo y preso. *Punto Final* 36 (Julio): 36. Santiago de Chile.
Randall, Robert
1982 Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World. *Bulletin de l'Institute Français d'Etudes Andines* 11: 37-82.
Reyna, Ernesto
1942 *Fitzcarrald, el rey del caucho.* Lima: Taller Gráfico de P. Barrantes C.
Reynolds
1930 *Versiones incaicas*, Tomo I. Santiago de Chile: Casa Amarilla.
Rodríguez Beruff, Jorge
1983 *Los militares y el poder: un ensayo sobre la doctrina militar en el Perú, 1948-1968.* Lima: Mosca Azul Editores.
Roosevelt, Anna C.
1987 Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. In: *Chiefdoms in the Americas*, ed. Robert D. Drennan and Carlos A. Uribe. Lanham, Md.: University Press of America. 153-185.
Rossa, Della
1963 A Peruvian Exile's Story. *The Militant* 27 (Setiembre 30): 6.
Rumrrill, Róger
1983 *Vidas mágicas de tunchis y curanderos.* Lima.
Sabaté, Padre Luis
1925 Viaje de los padres misioneros del convento de Cuzco a las tribus salvajes de los Campas, Piros, Cunibos, y Shipibos por el P. Fr. Luis Sabaté en el año de 1874. En: *Historia de las misiones Franciscanas*, vol. 10., ed. P. Fr. Bernardo Izaguirre. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría. 11-317.

Sahlins, Marshll
1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
Sala, Padre Gabriel
1897 Exploración de los ríos Pichis, Pachitea, y Alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal. Lima: Imprenta La Industria.
Salazar Bondy, Sebastián
1965 Who They Are. *Atlas* 10(3), Septiembre: 170-171.
Santos Granero, Fernando
1986 Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal. *Amazonía Peruana* 13: 119-134. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
1988 Templos y herrerías: Utopía y re-creación cultural en la amazonía peruana (siglos XVIII-XIX). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 17(2): 1-22. Lima: IFEA.
Schwartz, Hillel
1976 The End of the Beginning: Millenarian Studies, 1969-1975. *Religious Studies Review* 2(3): 1-15.
Scorza, Manuel
1983 *La danza inmóvil*. Barcelona: Plaza & Janés.
Scott, James C.
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
Seligmann, Linda J.
1985 Mysterious Terror of the «Shining Path.» *Washington Post*, 24, Marzo 1985: C1-2.
Shafer, D. Michael
1988 *Deadly Paradigms: The Failure of U.S. Counterinsurgency Policy*. Princeton: Princeton University Press.
Shakespeare, Nicholas
1988 In Pursuit of Guzmán. *Granta* 23 (Spring): 151-195.
Sheehan, Neil
1988 *A Bright Shining Lie: John Paul Vann and America in Vietnam*. New York: Random House.
Shoemaker, Robin
1981 *The Peasants of El Dorado: Conflict and Contradiction in a Peruvian Frontier Settlement*. Ithaca: Cornell University Press.

Silverblatt, Irene
1988 Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru. En: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. Jonathan D. Hill. Urbana: Univeristy of Illinois Press.

Smith, Gavin
1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of Illinois Press. 174-194.

Stahl, Ferdinand A.
1932 *In the Amazon Jungles*. Mountain View, Calif.: Pacific Press Publishing Association.

Stern, Steve J., ed.
1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stoll, David
1982 *Fishers of Men or Founders of Empire?: The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. London: Zed Press.

Swenson, Sally, and Jeremy Narby
1986 The Pichis-Palcazu Special Project in Peru—A Consortium of International Lenders. *Cultural Survival Quarterly* 10(1): 19-24.

Tarazona-Sevillano, Gabriela, with John B. Reuter
1990 *Sendero Luminoso and the Threat of Narcoterrorism*. The Washington Papers 144, Center for Strategic and International Studies. New York: Praeger.

Taussig, Michael
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Thorndike, Guillermo, and Angel Avendaño
1976 *Abisa a los compañeros, pronto*. Lima: Mosca Azul.

Thurston, Herbert, S.J., and Donald Attwater
1956 *Butler's Lives of the Saints*. New York: P.J. Kennedy and Sons.

Tibesar, Antonine S., O.F.M.
1952 San Antonio de Eneno: A Mission in the Peruvian Montaña. *Primitive Man* 25: 23-39.

Trapnell, Lucy
1982 El Tambo: Por el camino del despojo a la destrucción. *Amazonía Indígena* 2(4): 22-29. Lima.
Valdez Lozano, Zacarías
1944 *El verdadero Fitzcarraldo ante la historia.* Iquitos.
Vallejo Fonseca, José A.
1957 La lucha por la independencia del Perú: La rebelión de 1742. Juan Santos Atahualpa. *Revista del Archivo Histórico de Cuzco* 8: 232-292.
Varese, Stefano
1967 Este Mundo: la nueva conquista de la selva. *Amaru* 3 (Julio-Septiembre): 92-94. Lima.
1973 *La sal de los cerros.* 2d ed. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
Vargas Llosa, Mario
1983 Inquest in the Andes: A Latin Writer Explores the Political Lesson of a Peruvian Massacre. *New York Times Magazine*, 31 Julio 1983.
Villanueva, Victor
1967 *Hugo Blanco y la rebelión campesina.* Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
1971 *100 años del ejército peruano: frustraciones y cambios.* Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
Vinhas de Queiróz, Maurício
1963 «Cargo Cult» na Amazônia: Observações sôbre o milenarismo Tukuna. *América Latina* 6: 43-61.
Waggener, Lt. Col. John C.
1968 East of the Andes: Internal Development Operations of the Peruvian Armed Forces. Student essay, US Army War College, Carlisle Barracks, PA.
Wallace, A. F. C.
1956 Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for their Comparative Study. *American Anthropologist* 58: 264-181.
Weiss, Gerald
1975 *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America.* American Museum of Natural History. Anthropological Papers, Vol. 52, Part 5.

1986 Elements of Inkarrí East of the Andes. En: *Myth and the Imaginary in the New World*, ed. Edmundo Magaña and Peter Mason. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation. 305-320.

Wertheman, Arturo

1905 Exploración de los ríos Perené, Tambo i Ucayali por el ingeniero don Arturo Wertheman. En: *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, ed. Carlos Larraburre I Correa, III: 174-204. Lima: Imp. de «La Opinión Nacional.»

Wilson, Bryan

1973 *Magic and the Millennium.* New York: Harper & Row.

Wolf, Eric

1959 *Sons of the Shaking Earth.* Chicago: University of Chicago Press.

1982 *Europe and the People Without History.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Wolpin, Miles D.

1972 *Military Aid and Counterrevolution in the Third World.* Lexington, Mass.: D.C. Heath and Company.

Worsley, Peter

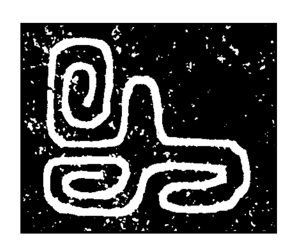
1968 *The Trumpet Shall Sound.* 2d rev. ed. New York: Schocken Books.

Wright, Robin, and Jonathan D. Hill

1986 History, Ritual and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory* 33:31-54.

Zarzar, Alonso

1989 *Apo Capac Huayna, Jesús sacramentado: mito, utopía, y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.



Agradecimientos

Quisiéramos agradecer a los que nos ayudaron a lo largo del camino para terminar este libro. Al reconocer la contribución de estos amigos, colegas y entrevistados, no queremos dar a entender que ellos necesariamente coincidan con nuestras conclusiones o que sean de algún modo responsables de errores de hecho o de interpretación.

Las siguientes personas aceptaron ser entrevistados o respondieron por escrito a nuestros pedidos de información.

John H. Bodley
Albert Brun
David Chaplin
Javier Dávila Duránd
Jacqueline Eluau de Lobatón
Donald R. Finberg
Tte. Cnel. John T. Fishel
Jeanne Grover
David L. Laughlin
Donato Lecuona, O.F.M.
Ricardo Letts Colmenares
Emb. Frank Ortiz
Sara Beatriz Guardia
James C. Haahr
Søren Hvalkof
Isidoro Llano, O.F.M.
Milton Jacobs
Emb. J. Wesley Jones
Kenneth M. Kensinger
William Kindberg
Róger Rumrrill
Eugenio Sarove
Emb. Ernest V. Siracusa
Gavin A. Smith

Peter Matthiessen
Joseph B. Pent
Deborah Pent Hudson
Mack Robertson
Nélida Rojas
Della Rossa
Dagoberto Soto
Steve J. Stern
Stefano Varese
Víctor Villanueva
Gerald Weiss

Los siguientes colegas contribuyeron con la atenta lectura de secciones específicas o, en algunos casos, de la totalidad del manuscrito:

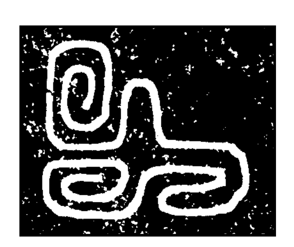
Jerry W. Carlson
Winifred Creamer
Gary M. Feinmann
Steven Feld
Ronald L. Grimes
Jonathan Haas
Judith Habicht-Mausch
Søren Hvalkof
Robert Jackall
Grant D. Jones
Robert L. Kelly
Sylvia B. Kennick
Kenneth M. Kensinger
Jane Kepp
Jerrold E. Levy
William L. Merrill
N. Scott Momaday
Molly H. Mullin
Joseph B. Pent
Lin Poyer
Anna C. Roosevelt
Douglas W. Schwartz
John D. Speth
David M. Stoll
Robin Waterfield
Robert Woodbury
Susan P. Woodbury
Bobby Lee Wright

Asimismo, quisiéramos expresar nuestro reconocimiento al apoyo y la asistencia táctica de:

Félix Alvarez
Emb. Harry G. Barnes, Jr.
A. Carlos Egan
Fernando Fuenzalida
Irma Lostaunau
William L. Merrill
José Miguel Irizarri
Carlos Mora
Nicole M. Garreaud
Ernesto Hermoza
SørenHvalkof
Robert Jackall
Kenneth M. Kensinger
Alfonso A. Ortiz
Alejandro Ortiz Rescaniere
David M. Stoll
Robert Woodbury & flia.

Nuestro agradecimiento especial a Katrina Lasko por preparar los mapas del libro, a Douglas M. Barnes por una fotocopia de una de las pocas copias existentes de libro de Guillermo Lobatón *Secondo Fronte* y a Rodger W. Davis por su ayuda de investigación. Nuestro reconocimiento al periódico *El Comercio* por autorizarnos a trabajar en sus archivos y a Mario Vargas Llosa por dejar que citemos breves pasajes de una carta inédita.

Para la versión en español contamos con la valiosa ayuda del CAAAP y CAEA, a través de Adda Chuecas, Mario Califano y María Cristina Dasso, respectivamente. Especialmente nuestra gratitud a Rosa María Torlaschi, quien realizó una cuidadosa, paciente e imaginativa traducción del original en inglés; y a Manuel Cornejo, quien realizó el cuidado de la edición.



Índice

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléfs.: 424-8104 / 424-3411
Agosto 2024 Lima - Perú

"*Para los Ashaninka, participar en esta contienda no era más que otro episodio de una larga lucha por su propia identidad en un mundo utópico donde no existe el mal. Fernández y Brown ubican esa lucha en el continuo más amplio de esperanzas y levantamientos utópicos que sacudieron a la Amazonía durante siglos pero que se tornaron cada vez más feroces e intensos a medida que un mayor número de extranjeros invadía el mundo amazónico. Los autores nos presentan el estudio de un caso en particular, un caso que no sólo posee toda la fascinación de una consumada historia de misterio, sino que aborda un dilema universal de estos tiempos*"

Eric R. Wolf

"Guerra de Sombras *es un aporte significativo a las investigaciones sobre la Amazonía, los contactos interculturales y la historia de las religiones*"

Jaime Regan

"*Presenta un material novedoso y fascinante sobre el milenarismo indígena de la Amazonía peruana... El estilo literario de esta obra es magnífico*"

David M. Stoll

